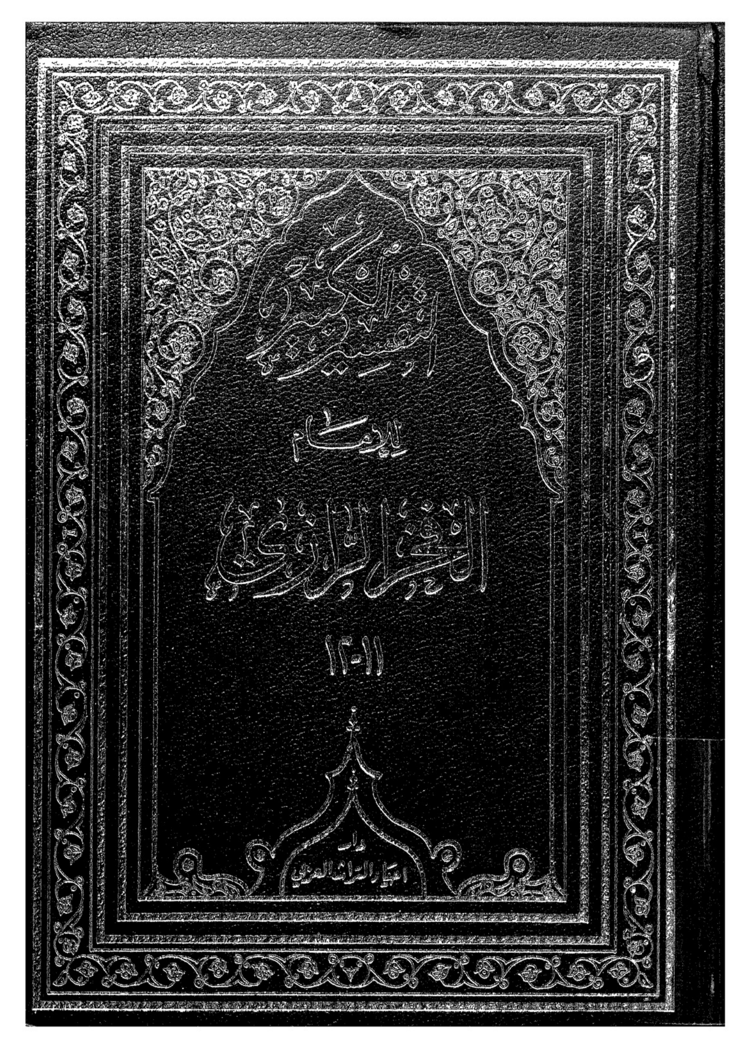

التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازي
١١-١٢
دار
إحياء التراث العربي

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة



الجزء الحادي عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة فى تحريم قتل المؤمنين ، وأمر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف ، وهذه المبالغة تدل على أن الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائى هنا وكذلك فى الحجرات (فتثبتوا) من ثبت ثباتا ، والباقون بالنون من البيان ، والمعنيان متقاربان ، فمن رجح التثبيت قال : إنه خلاف الاقدام ، والمراد فى الآية التأنى وترك العجلة ، ومن رجح التبيين قال المقصود من التثبيت التبيين ، فكان التبيين أبلغ وأكمل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الضرب معناه السير، فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد ، وأصله من الضرب باليد ، وهو كناية عن الاسراع فى السير فان من ضرب إنسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة ، فجعل الضرب كناية عن الاسراع فى السير . قال الزجاج : ومعنى (ضربتم فى سبيل الله) أى غزوتم وسرتم إلى الجهاد .

ثم قال تعالى ﴿ ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمناً ﴾

أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين، ومنه قوله (وألقوا إلى الله يومئذ السلم) أى استسلموا للأمر ، ومن قرأ السلام بالألف فله معنيان : أحدهما : أن يكون المراد السلام الذى يكون هو تحية المسلمين ، أى لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنه إنما قالها تعوذاً فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا

ماله ولكن كفوا واقبلوا منه ماأظهره . والثانى : أن يكون المعنى : لاتقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا ، وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل طالب للسلامة . قال صاحب الكشاف : قرئ (مؤمنا) بفتح الميم من آمنه أى لا نؤمنك .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى سبب نزول هذه الآية روايات :

﴿الرواية الأولى﴾ أن مرداس بن نهيك رجل من أهل فدك أسلم ولم يسلم من قومه غيره ، فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قومه وأميرهم غالب بن فضالة ، فهرب القوم وبقى مرداس لثقته باسلامه ، فلما رأى الخيل ألجأ غنمه إلى عاقول من الجبل ، فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل ، وقال : لاإله إلاالله محمد رسول الله السلام عليكم ، فقتله أسامة بن زيد وساق غنمه ، فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجداً شديداً وقال : قتلتموه إرادة مامعه ، ثم قرأ الآية على أسامة ، فقال أسامة يارسول الله استغفر لى ، فقال : فكيف وقد تلا لاإله إلاالله ! قال أسامة فما زال يعيدها حتى وددت أنى لم أكن أسلمت إلا يومئذ ، ثم استغفر لى وقال : أعتق رقبة .

﴿الرواية الثانية﴾ أن القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الأضبط فحياه بتحية الاسلام ، وكانت بين محلم وبينه إحنة فى الجاهلية فرماه بسهم فقتله ، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال «لا غفر الله لك» فما مضت به سبعة أيام حتى مات فدفنوه فلفظته الأرض ثلاث مرات ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «إن الأرض لتقبل من هو شر منه ولكن الله أراد أن يريكم عظم الذنب عنده» ثم أمر أن تلقى عليه الحجارة ،

﴿الروايه الثالثة﴾ أن المقداد بن الأسود قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال : فقلت يارسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدى بالسيف ثم لاذ بشجرة ، فقال أسلمت لله تعالى أفأقتله يارسول الله بعد ذلك ؟ فقال رسول الله لاتقتله ، فقلت يارسول الله إنه قطع يدى ، فقال عليه الصلاة والسلام «لاتقتله فان قتلته فانه بمنزلتك بعد أن تقتله وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التى قال» وعن أبى عبيدة قال قال رسول صلى الله عليه وسلم «إذا أشرع أحدكم الرمح إلى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لاإله إلا الله فليرفع عنه الرمح» قال القفال رحمه الله : ولامنافاة بين هذه الرويات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها ، فكان كل فريق يظن أنها نزلت فى واقعته والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن توبة الزنديق هل تقبل أم لا ؟ فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه : الأول : هذه الآية فانه تعالى لم يفرق فى هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب

تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ

ذلك فى الكل .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ماقد سلف) وهو عام فى جميع أصناف الكفرة .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الزنديق لا شك أنه مأمور بالتوبة ، والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهذا عام فى جميع الذنوب وفى جميع أصناف الخلق .

﴿المسألة الخامسة﴾ إسلام الصبى صحيح عند أبى حنيفة ، وقال الشافعى لا يصح . قال أبو حنيفة دلت هذه الآية على صحة إسلام الصبى لأن قوله (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا) عام فى حق الصبى وفى حق البالغ . قال الشافعى : لو صح الاسلام منه لوجب ، لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذنا فى الكفر ، وهو غير جائز ، لكنه غير واجب عليه لقوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ» الحديث، والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال أكثر الفقهاء : لو قال اليهودى أو النصرانى: أنا مؤمن أو قال أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر باسلامه ، لأن مذهبه أن الذى هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ، ولو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فعند قوم لا يحكم باسلامه ، لأن فيهم من يقول: إنه رسول الله إلى العرب لا إلى الكل ، ومنهم من يقول: إن محمدا الذى هو الرسول الحق بعد ماجاء ؛ وسيجىء بعد ذلك ؛ بل لابد وأن يعترف بأن الدين الذى كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة﴾ قال أبو عبيدة : جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء ، يقال : إن الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر ، والعرض بسكون الراء ماسوى الدراهم والدنانير ، وإنما سمى متاع الدنيا عرضا لأنه عارض زائل غير باق . ومنه يسمى المتكلمون ماخالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه ، فقوله (فعند الله مغانم كثيرة) يعنى ثوابا كثيرا ، فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء ، وبقوله (فعند الله مغانم كثيرة) على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال (والباقيات الصالحات خير عند ربك)

ثم قال تعالى﴿ كذلك كنتم من قبل﴾ وهذا يقتضى تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا

فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ

السلم ، وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيم وقع ، فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها : الأول : أن المراد أنكم أول ما دخلتم فى الاسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الشهادة حقنت دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما فى لسانكم ، فعليكم بأن تفعلوا بالداخلين فى الاسلام كما فعل بكم ، وأن تعتبروا ظاهر القول ، وأن لاتقولوا ان إقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف ، هذا هو الذى اختاره أكثر المفسرين ، وفيه إشكال لأن لهم أن يقولوا : ماكان إيماننا مثل إيمان هؤلاء ، لأنا آمنا عن الطواعية والاختيار ، وهؤلاء أظهروا الايمان تحت ظلال السيوف ، فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر :

﴿الوجه الثانى﴾ قال سعيد بن جبير : المراد انكم كنتم تخفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعى إيمانه عن قومه ، ثم من الله عليكم باعزازكم حتى أظهرتم دينكم، فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة ، وهذا أيضا فيه إشكال لأن اخفاء الايمان ماكان عاما فيهم . الثالث : قال مقاتل : المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة «لا إله إلا الله» فاقبلوا منهم مثل ذلك ، وهذا يتوجه عليه الاشكال الأول ، والاقرب عندى أن يقال: ان من ينتقل من دين إلى دين ففى أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ، ثم لايزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال ، فكأنه قيل لهم : كنتم فى أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الاسلام ، ثم من الله عليكم بالاسلام بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر ، فكذلك هؤلاء كما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان ، فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان فى قلوبهم ويقوى تلك الرغبة فى صدورهم، فهذا ماعندى فيه .

ثم قال تعالى ﴿فمن الله عليكم﴾ وفيه احتمالان : الأول : أن يكون هذا متعلقا بقوله (كذلك كنتم من قبل) يعنى إيمانكم كان مثل إيمانهم فى أنه إنما عرف منه مجرد القول اللسانى دون مافى القلب ، أو فى أنه كان فى ابتداء الأمر حاصلا بسبب ضعيف ، ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان فى قلوبكم وأعانكم على العمل به والمحبة له . والثانى : أن يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ، ويكون متعلقا بما قبله ، وذلك لأن القوم لما قتلوا من تكلم بلا إله إلا الله ، ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم أنه من العظائم قال بعد ذلك (فمن الله عليكم) أى من عليكم بأن

فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «٩٤» لَا يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا «٩٥» دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا «٩٦»

قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر.

ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال ﴿فتبينوا﴾ وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة فى التحذير عن ذلك الفعل.

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان بما تعملون خبيرا﴾ والمراد منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار.

قوله تعالى ﴿لايستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجوها: الأول: ماذكرناه أنه تعالى لما رغب فى الجهاد أتبع ذلك بيان أحكام الجهاد. فالنوع الأول من أحكام الجهاد: تحذير المسلمين عن قتل المسلمين، وبيان الحال فى قتلهم على سبيل الخطأ كيف، وعلى سبيل العمد كيف، وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف، فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية

الوجه الثانى﴾ لما عاتبهم الله تعالى على ماصدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة، فلعله يقع فى قلبهم أن الأولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه فى مثل هذا المحذور، فلاجرم ذكر الله تعالى فى عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره إزالة لهذه الشبهة.

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى لما عاتبهم على ماصدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد، كأنه قيل: من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى، فليحترز

صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم فى الدين بسبب هذه الهفوة ، والله أعلم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرئ (غير أولى الضرر) بالحركات الثلاث فى (غير) فالرفع صفة لقوله (القاعدون) والمعنى لايستوى القاعدون المغايرون لأولى الضرر والمجاهدون ، ونظيره قوله (أو التابعين غير أولى الاربة) وذكرنا جواز أن يكون (غير) صفة المعرفة فى قوله (غير المغضوب) قال الزجاج : ويجوز أن يكون (غير) رفعا على جهة الاستثناء ، والمعنى لايستوى القاعدون والمجاهدون إلا أولى الضرر فانهم يساوون المجاهدين ، أى الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر ، والكلام فى رفع المستثنى بعد النفى قد تقدم فى قوله (مافعلوه إلا قليل منهم) وأما القراءة بالنصب ففيها وجهان : الأول : أن يكون استثناء من القاعدين ، والمعنى لايستوى القاعدون إلا أولى الضرر ، وهو اختيار الاخفش . الثانى : أن يكون نصبا على الحال ، والمعنى لايستوى القاعدون فى حال صحتهم ، والمجاهدون ، كما تقول : جاءنى زيد غير مريض ، أى جاءنى زيد صحيحا ، وهذا قول الزجاج والفراء وكقوله (أحلت لكم بهيمة الانعام إلا مايتلى عليكم غير محلى الصيد) وأما القراءة بالجر فعلى تقدير أن يجعل (غير) صفة للمؤمنين ، فهذا بيان الوجوه فى هذه القراءات .

ثم ههنا بحث آخر : وهو أن الأخفش قال: القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء أولى لأن المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج . روى فى التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من أولى الضرر فقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم: حالتنا كما ترى ، ونحن نشتهى الجهاد ، فهل لنا من طريق؟ فنزل (غير أولى الضرر) فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين . وقال آخرون : القراءة بالرفع أولى لأن الأصل فى كلمة (غير) أن تكون صفة ، ثم انها وإن كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منها، لأنها فى كلتا الحالتين أخرجت أولى الضرر من تلك المفضولية ، وإذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الأصل فى كلمة (غير) أن تكون صفة كانت القراءة بالرفع أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ الضرر النقصان سواء كان بالعمى أو العرج أو المرض ، أو كان بسبب عدم الأهبة .

﴿المسألة الثالثة﴾ حاصل الآية : لايستوى القاعدون المؤمنون الاصحاء والمجاهدون فى سبيل الله ، واختلفوا فى أن قوله (غير أولى الضرر) هل يدل على أن المؤمنين القاعدين الاضراء يساوون المجاهدين أم لا ؟ قال بعضهم : انه لايدل لأنا ان حملنا لفظ (غير) على الصفة وقلنا التخصيص

بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك ، وإن حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم أيضا ذلك ، أما إذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة . واعلم أن هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) إلى قوله (إذا نصحوا لله ورسوله)

واعلم أن القول بهذه المساواة غير مستبعد ، ويدل عليه النقل والعقل ، أما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته «لقد خلفتم بالمدينة أقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا إلا كانوا معكم أولئك أقوام حبسهم العذر» وقال عليه الصلاة والسلام «اذا مرض العبد قال الله عز وجل اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة إلى أن يبرأ» وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى (ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) أن من صار هرما كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا . وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام «نية المؤمن خير من عمله» أن ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والأعمال الصالحة لو بقي أبدا خير له من عمله الذي أدركه في مدة حياته ، وأما المعقول فهو أن المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى ، فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب ، وإن كان القاعد أكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو أكثر ثوابا .

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول : إنه تعالى قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) فقدم ذكر النفس على المال ، وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله (والمجاهدون بأموالهم وأنفسهم) قدم ذكر المال على النفس، فما السبب فيه؟

وجوابه : أن النفس أشرف من المال ، فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على أن الرغبة فيها أشد ، والبائع أخر ذكرها تنبيها على أن المضايقة فيها أشد، فلا يرضى ببذلها إلا في آخر المراتب

واعلم أنه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل النقصان ، لاجرم كشف تعالى عنه فقال (فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة) وفي انتصاب قوله (درجة) وجوه : الأول : انه بحذف الجار ، والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني : قوله (درجة) أي فضيلة ، والتقدير : وفضل الله المجاهدين فضيلة . كما يقال زيد أكرم عمراً إكراما والفائدة في التنكير التفخيم . الثالث : قوله

(درجة) نصب على التمييز .

ثم قال ﴿ وكلا وعد الله الحسنى ﴾ أى وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى قال الفقهاء : وفيه دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية ، وليس على كل واحد بعينه لأنه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ، ولو كان الجهاد واجبا على التعيين لما كان القاعد أهلا لوعد الله تعالى إياه الحسنى .

ثم قال تعالى ﴿ وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفوراً رحيما ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى انتصاب قوله (أجراً) وجهان : الأول : انتصب بقوله (وفضل) لأنه فى معنى قولهم : آجرهم أجرا ، ثم قوله (درجات منه ومغفرة ورحمة) بدل من قوله (أجرا) الثانى : انتصب على التمييز و(درجات) عطف بيان (ومغفرة ورحمة) معطوفان على «درجات» .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : إنه تعالى ذكر أولا درجة ، وههنا درجات ، وجوابه من وجوه : الأول : المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد ، بل بالجنس ، والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع ، وذلك هو الأجر العظيم ، والدرجات الرفيعة فى الجنة المغفرة والرحمة الثانى : أن المجاهد أفضل من القاعد الذى يكون من الاضراء بدرجة ، ومن القاعد الذى يكون من الأصحاء بدرجات ، وهذا الجواب إنما يتمشى إذا قلنا بأن قوله (غير أولى الضرر) لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء . الثالث : فضل الله المجاهدين فى الدنيا بدرجة واحدة وهى الغنيمة ، وفى الآخرة بدرجات كثيرة فى الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة . الرابع : قال فى أول الآية (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط ، وإلا حصل التكرار ، فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق فى كل الأمور ، أعنى فى عمل الظاهر ، وهو الجهاد بالنفس والمال والقلب وهو أشرف أنواع المجاهدة ، كما قال عليه السلام «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاستغراق فى طاعة الله ، ولما كان هذا المقام أعلى مما قبله لاجرم جعل فضيلة الأول درجة ، وفضيلة هذا الثانى درجات .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قالت الشيعة : دلت هذه الآية على أن على بن أبى طالب عليه السلام أفضل من أبى بكر ، وذلك لأن عليا كان أكثر جهادا ، فالقدر الذى فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من

القاعدين فيه ، وعلى من القائمين ، واذا كان كذلك وجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما) فيقال لهم : إن مباشرة على عليه السلام لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة الرسول لذلك ، فيلزمكم بحكم هذه الآية أن يكون على أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا لا يقوله عاقل ، فان قلتم إن مجاهدة الرسول مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة على معهم، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وإزالة الشبهات والضلالات ، وهذا الجهاد أكمل من ذلك الجهاد » فنقول : فاقبلوا منا مثله في حق أبي بكر ، وذلك أن أبا بكر رضى الله عنه لما أسلم فى أول الأمر سعى فى إسلام سائر الناس حتى أسلم على يده عثمان ابن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون ، وكان يبالغ فى ترغيب الناس فى الايمان وفى الذب عن محمد صلى الله عليه وسلم بنفسه وبماله ، وعلى فى ذلك الوقت كان صبيا ما كان أحد يسلم بقوله، وما كان قادرا على الذب عن محمد عليه الصلاة والسلام ، فكان جهاد أبى بكر أفضل من جهاد على من وجهين : أحدهما : أن جهاد أبى بكر كان فى أول الأمر حين كان الاسلام فى غاية الضعف ، وأما جهاد على فانما ظهر فى المدينة فى الغزوات ، وكان الاسلام فى ذلك الوقت قويا . والثانى : أن جهاد أبى بكر كان بالدعوة إلى الدين ، وأكثر أفاضل العشرة إنما أسلموا على يده ، وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي عليه الصلاة والسلام . وأما جهاد على فانما كان بالقتل ، ولا شك أن الأول أفضل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : دلت الآية على أن نعيم الجنة لاينال إلا بالعمل لأن التفاوت فى العمل لما أوجب التفاوت فى الثواب والفضيلة دل ذلك على أن علة الثواب هو العمل ، وأيضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لاأجرا ، لكنه تعالى سماه أجرا ، فبطل القول بذلك ، فيقال لهم : لم لايجوز أن يقال: العمل علة الثواب لكن لالذاته ، بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالت الشافعية : دلت الآية على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من الاشتغال بالنكاح ، لأنا بينا أن الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان الجهاد من فروض الأعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى .

إذا ثبت هذا فنقول : اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين ، فلو أقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ، ثم إن قوله (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما) يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا أو مندوبا ، والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد ، فثبت ان الاشتغال

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا «٩٧» إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا «٩٨» فَأُولَئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا «٩٩»

بالجهاد المندوب أفضل من الاشتغال بالنكاح والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب من أقدم على الجهاد أتبعه بعقاب من قعد عنه ورضى بالسكون فى دار الكفر ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء : ان شئت جعلت (توفاهم) ماضيا ولم تضم تاء مع التاء ، مثل قوله (ان البقر تشابه علينا) وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخباراً عن حال أقوام معينين انقرضوا ومضوا ، وان شئت جعلته مستقبلا ، والتقدير : إن الذين تتوفاهم الملائكة ، وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة فى حق كل من كان بهذه الصفة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذا التوفى قولان : الأول : وهو قول الجمهور معناه تقبض أرواحهم عند الموت .

فان قيل : فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها الذى خلق الموت والحياة . كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) وبين قوله (قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم)

قلنا : خالق الموت هو الله تعالى ، والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت

وسائر الملائكة أعوانه .

﴿القول الثانى﴾ توفاهم الملائكة يعنى يحشرونهم إلى النار ، وهو قول الحسن

﴿المسألة الثالثة﴾ فى خبر (إن) وجوه : الأول : أنه هو قوله: قالوا لهم فيم كنتم ، فحذف «لهم» لدلالة الكلام عليه . الثانى : أن الخبر هو قوله (فأولئك مأواهم جهنم) فيكون (قالوا لهم) فى موضع ظالمى أنفسهم لأنه نكرة . الثالث : أن الخبر محذوف وهو هلكوا، ثم فسر الهلاك بقوله (قالوا فيم كنتم) أما قوله تعالى (ظالمى أنفسهم) ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ظالمى أنفسهم) فى محل النصب على الحال ، والمعنى تتوفاهم الملائكة فى حال ظلمهم أنفسهم ، وهو وإن أضيف إلى المعرفة إلا أنه نكرة فى الحقيقة، لأن المعنى على الانفصال ، كأنه قيل ظالمين أنفسهم ، إلا أنهم حذفوا النون طلباً للخفة ، واسم الفاعل سواء أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفصولا فى المعنى وإن كان موصولا فى اللفظ ، وهو كقوله تعالى (هذا عارض ممطرنا . هدياً بالغ الكعبة . ثانى عطفه) فالاضافة فى هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية .

﴿المسألة الثانية﴾ الظلم قد يراد به الكفر . قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وقد يراد به المعصية (فمنهم ظالم لنفسه) وفى المراد بالظلم فى هذه قولان : الأول : أن المراد الذين أسلموا فى دار الكفر وبقوا هناك ، ولم يهاجروا إلى دار الاسلام . الثانى : أنها نزلت فى قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا ، فاذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر ولم يهاجروا إلى المدينة ، فبين الله تعالى بهذه الآية أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة .

وأما قوله تعالى ﴿قالوا فيم كنتم﴾ ففيه وجوه : أحدها : فيم كنتم من أمر دينكم . وثانيها : فيم كنتم ، فى حرب محمد أو فى حرب أعدائه . وثالثها : لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون فى ديار الكفار ؟

ثم قال تعالى ﴿قالوا كنا مستضعفين فى الأرض﴾ جوابا عن قولهم (فيم كنتم) وكان حق الجواب أن يقولوا : كنا فى كذا، أو لم نكن فى شىء

وجوابه : أن معنى (فيم كنتم) التوبيخ بأنهم لم يكونوا فى شىء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا، فقالوا : كنا مستضعفين اعتذاراً عما وبخوا به، واعتلالا بأنهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ، ثم إن الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها) أرادوا أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التى لا تمنعون

فيها من إظهار دينكم، فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم ، بل مع القدرة على هذه المفارقة ، فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال (فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا)

ثم استثنى تعالى فقال (إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة) ونظيره قول الشاعر :

ولقد أمر على اللئيم يسبنى

ويجوز أن يكون (لا يستطيعون) فى موضع الحال ، والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة ، أو كان بهم مرض ، أو كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك المهاجرة .

ثم قال ﴿ولا يهتدون سبيلا﴾ أى لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق . روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية إلى مسلمى مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه : احملونى فانى لست من المستضعفين ، ولا أنى لا أهتدى الطريق ، والله لا أبيت الليلة بمكة ، فحملوه على سرير متوجها الى المدينة، وكان شيخا كبيرا، فمات فى الطريق .

فان قيل : كيف أدخل الولدان فى جملة المستثنين من أهل الوعيد ، فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه ؟

قلنا : سقوط الوعيد اذا كان بسبب العجز ، والعجز تارة يحصل بسبب عدم الأهبة وتارة بسبب الصبا، فلا جرم حسن هذا إذا أريد بالولدان الأطفال ، ولا يجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم لتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله تعالى ، وإن أريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال .

ثم قال تعالى ﴿فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم﴾ وفيه سؤال، وهو أن القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة، والعاجز عن الشيء غير مكلف به ، وإذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه فى تركه عقوبة ، فلم قال (عسى الله أن يعفو عنهم) والعفو لا يتصور إلا مع الذنب ، وأيضا «عسى» كلمة الاطماع ، وهذا يقتضى عدم القطع بحصول العفو فى حقهم .

والجواب عن الأول : أن المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذى يحصل عنده الرخصة عن الحد الذى لا يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه، فربما ظن الانسان بنفسه أنه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ، ولا سيما فى الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس ، وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع أنه لا يكون كذلك، فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة فى هذا المقام .

وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِى الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا «١٠٠»

﴿وأما السؤال الثانى﴾ وهو قوله : ما الفائدة فى ذكر لفظة «عسى» ههنا ؟ فنقول : الفائدة فيها الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه ، حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول : عسى الله أن يعفو عنى ، فكيف الحال فى غيره . هذا هو الذى ذكره صاحب الكشاف فى الجواب عن هذا السؤال، الا أن الأولى أن يكون الجواب ماقدمناه ، وهو أن الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع أنه لايكون كذلك فى الحقيقة، فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة «عسى» لا بالكلمة الدالة على القطع .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عفوا غفورا﴾ ذكر الزجاج فى «كان» ثلاثة أوجه: الأول : كان قبل أن خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة . الثانى : أنه قال (كان) مع أن جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان أن هذه عادة الله تعالى أجراها فى حق خلقه . الثالث : لو قال: إنه تعالى عفو غفور كان هذا إخبارا عن كونه كذلك فقط، ولما قال إنه كان كذلك كان هذا إخباراً وقع مخبره على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقا وحقاً ومبرأ عن الخلف والكذب . واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شىء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه ، فلما أخبر بالعفو والمغفرة دل على حصول الذنب، ثم إنه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ماذكرناه

قوله تعالى ﴿ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيما﴾

واعلم أن ذلك المانع أمران : الأول : أن يكون له فى وطنه نوع راحة ورفاهية ، فيقول لو فارقت الوطن وقعت فى الشدة والمشقة وضيق العيش ، فأجاب الله عنه بقوله (ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعة) يقال : راغمت الرجل إذا فعلت مايكرهه ذلك الرجل ، واشتقاقه من الرغام وهو التراب ، فانهم يقولون: رغم أنفه ، يريدون به أنه وصل اليه

شيء يكرهه ، وذلك لأن الأنف عضو فى غاية العزة ، والتراب فى غاية الذلة ، فجعلوا قولهم: رغم أنفه كناية عن الذل

إذا عرفت هذا فنقول : المشهور أن هذه المراغمة إنما حصلت بسبب أنهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم

وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن يكون المعنى : ومن يهاجر فى سبيل الله إلى بلد آخر يجد فى أرض ذلك البلد من الخير والنعمة مايكون سببا لرغم أنف أعدائه الذين كانوا معه فى بلدته الأصلية وذلك لأن من فارق وذهب الى بلدة أجنبية فاذا استقام أمره فى تلك البلدة الأجنبية ، ووصل ذلك الخبر إلى أهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه، ورغمت أنوفهم بسبب ذلك ، وحمل اللفظ على هذا أقرب من حمله على ماقالوه والله أعلم . والحاصل كأنه قيل: يا أيها الانسان إنك كنت إنما تكره الهجرة عن وطنك خوفاً من أن تقع فى المشقة والمحنة فى السفر ، فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة فى مهاجرتك مايصير سبباً لرغم أنوف أعدائك، ويكون سبباً لسعة عيشك ، وإنما قدم فى الآية ذكر رغم الأعداء على ذكر سعة العيش لأن ابتهاج الانسان الذى يهاجر عن أهله و بلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث أنها تصير سبباً لرغم أنوف الأعداء ، أشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث إنها صارت سبباً لسعة العيش عليه

﴿وأما المانع الثانى﴾ من الاقدام على المهاجرة فهو أن الانسان يقول : إن خرجت عن بلدى فى طلب هذا الغرض ، فربما وصلت اليه وربما لم أصل اليه ، فالأولى أن لا أضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شيء ربما أصل اليه ، وربما لا أصل اليه ، فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) والمعنى ظاهر، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم: المراد من قصد طاعة الله ثم عجز عن إتمامها ، كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة : كالمريض يعجز عما كان يفعله فى حال صحته من الطاعة ، فيكتب له ثواب ذلك العمل . هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال آخرون: ثبت له أجر قصده وأجر القدر الذى أتى به من ذلك العمل، وأما أجر تمام العمل فذلك محال ، واعلم أن القول الأول أولى لأنه تعالى انما ذكر هذه الآية ههنا فى معرض الترغيب فى الجهاد ، وهو أن من خرج الى السفر لأجل الرغبة فى الهجرة ، فقد وجد ثواب الهجرة ، ومعلوم أن الترغيب انما يحصل بهذا المعنى ، فأما القول بأن معنى الآية هو أن يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل ، فلا يصلح مرغبا ، لأنه قد عرف أن كل من أتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ، ويدل عليه

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا «١٠١»

قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرئ ما نوى» وأيضا روى فى قصة جندب بن ضمرة، أنه لما قرب موته أخذ يصفق بيمينه على شماله، ويقول: اللهم هذه لك، وهذه لرسولك أبايعك على ما بايعك عليه رسولك، ثم مات فبلغ خبره أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم، فقالوا: لو توفى بالمدينة لكان خيرا له، فنزلت هذه الآية.

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب على الله، لأنه تعالى قال (فقد وقع أجره على الله) وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه ذكر لفظ الوقوع، وحقيقة الوجوب هى الوقوع والسقوط، قال تعالى (فاذا وجبت جنوبها) أى وقعت وسقطت وثانيها: أنه ذكر بلفظ الأجر، والأجر عبارة عن المنفعة المستحقة، فأما الذى لا يكون مستحقا فذاك لا يسمى أجراً بل هبة. وثالثها: قوله (على الله) وكلمة «على» للوجوب، قال تعالى: (ولله على الناس حج البيت) والجواب: أنا لا ننازع فى الوجوب، لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم، لا بحكم الاستحقاق الذى لو لم يفعل لخرج عن الالهية، وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم

﴿المسألة الثالثة﴾ استدل قوم بهذه الآية على أن الغازى إذا مات فى الطريق وجب سهمه من الغنيمة، كما وجب أجره. وهذا ضعيف، لأن لفظ الآية مخصوص بالأجر، وأيضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها، إذ لا تكون غنيمة إلا بعد حيازتها، قال تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شىء) والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وكان الله غفوراً رحيما﴾ أى يغفر ما كان منه من القعود إلى أن خرج، ويرحمه بإكمال أجر المجاهدة

قوله تعالى ﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبينا﴾

اعلم أن أحد الأمور التى يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية أداء الصلاة فى زمان الخوف، والاشتغال بمحاربة العدو؛ فلهذا المعنى ذكره الله تعالى فى هذه الآية، وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى: يقال قصر فلان صلاته وأقصرها وقصرها، كل ذلك جائز

وقرأ ابن عباس : تقصروا من أقصر ، وقرأ الزهرى : من قصر ، وهذا دليل على اللغات الثلاث

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف ، لأنه ليس صريحاً فى أن المراد هو القصر فى كية الركعات وعددها أو فى كيفية أدائها، فلا جرم حصل فى الآية قولان : الأول : وهو قول الجمهور أن المراد منه القصر فى عدد الركعات ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين : الأول : أن المراد منه صلاة المسافر ، وهو أن كل صلاة تكون فى الحضر أربع ركعات ، فانها تصير فى السفر ركعتين ، فعلى هذا القصر إنما يدخل فى صلاة الظهر والعصر والعشاء ، أما المغرب والصبح ، فلا يدخل فيهما القصر. الثانى : أنه ليس المراد بهذه الآية صلاة السفر ، بل صلاة الخوف ، وهو قول ابن عباس وجابر بن عبدالله وجماعة ، قال ابن عباس : فرض الله صلاة الحضر أربعاً ، وصلاة السفر ركعتين ، وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذان القولان متفرعان على ما إذا قلنا : المراد من القصر تقليل الركعات

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من القصر إدخال التخفيف فى كيفية أداء الركعات ، وهو أن يكتفى فى الصلاة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود ، وأن يجوز المشى فى الصلاة ، وأن تجوز الصلاة عند تلطخ الثوب بالدم ، وذلك هو الصلاة التى يؤتى بها حال شدة التحام القتال ، وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس . واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بأن خوف الفتنة من العدو لا يزول فيما يؤتى بركعتين على إتمام أوصافهما ، وإنما ذلك فيما يشتد فيه الخوف فى حال التحام القتال ، وهذا ضعيف ، لأنه يمكن أن يقال : إن صلاة المسافر إذا كانت قليلة الركعات ، فيمكنه أن يأتى بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصلياً ، أما إذا كثرت الركعات طالت المدة ولا يمكنه أن يأتى بها على حين غفلة من العدو .

واعلم أن وجه الاحتمال ماذكرنا ، وهو أن القصر مشعر بالتخفيف ، والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بأن يجعل الايماء والاشارة قائماً مقام الركوع والسجود

واعلم أن حمل لفظ القصر على إسقاط بعض الركعات أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : ماروى عن يعلى بن أمية أنه قال : قلت لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كيف نقصر وقد أمنا ، وقد قال الله تعالى (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) فقال : عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبى صلى الله عليه وسلم فقال «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» وهذا يدل على أن القصر المذكور فى الآية هو القصر فى عدد الركعات ، وأن ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية . الثانى : أن القصر عبارة عن أن يؤتى ببعض الشىء ، ويقتصر عليه ، فأما أن يؤتى بشىء

آخر ، فذلك لا يسمى قصراً ، ولا اقتصارا ، ومعلوم أن إقامة الايماء مقام الركوع والسجود ، وتجويز المشى فى الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ، ليس شىء من ذلك قصرا ، بل كلها إثبات لأحكام جديدة وإقامة لشىء مقام شىء آخر ، فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى . الثالث : أن «من» فى قوله (من الصلاة) للتبعيض ، وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة ، فثبت بهذه الوجوه أن تفسير القصر باسقاط بعض الركعات أولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة . الرابع : أن لفظ القصر كان مخصوصا فى عرفهم بنقص عدد الركعات ، ولهذا المعنى لما صلى النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين ، قال ذو اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت؟ الخامس : أن القصر بمعنى تغير الصلاة مذكور فى الآية التى بعد هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات ، لئلا يلزم التكرار ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمه الله : القصر رخصة ، فان شاء المكلف أتم ، وإن شاء اكتفى على القصر ، وقال أبو حنيفة : القصر واجب ، فان صلى المسافر أربعاً ولم يقعد فى الثنتين فسدت صلاته ، وإن قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته ، واحتج الشافعى رحمه الله على قوله بوجوه : الأول : أن ظاهر قوله تعالى (لاجناح عليكم أن تقصروا من الصلاة) مشعر بعدم الوجوب ، فانه لا يقال (لاجناح عليكم) فى أداء الصلاة الواجبة ، بل هذا اللفظ إنما يذكر فى رفع التكليف بذلك الشىء ، فاما إيجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه ، أما أبو بكر الرازى فأجاب عنه بأن المراد من القصر فى هذه الآية لا تقليل الركعات ، بل تخفيف الأعمال .

واعلم أنا بينا بالدليل أنه لا يجوز حمل الآية على ماذكره ، فسقط هذا العذر . وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فيه ، فقال : إنهم لما ألفوا الاتمام ، فربما كان يخطر ببالهم أن عليهم نقصاناً فى القصر ، فنفى عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر ، فيقال له : هذا الاحتمال إنما يخطر ببالهم إذا قال الشارع لهم : رخصت لكم فى هذا القصر ، أما إذا قال : أوجبت عليكم هذا القصر ، وحرمت عليكم الاتمام ، وجعلته مفسداً لصلاتكم ، فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل أصلا ، فلا يكون هذا الكلام لائقا به .

﴿الحجة الثانية﴾ ماروى أن عائشة رضى الله عنها قالت : اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فلما قدمت مكة قلت يارسول الله : بأبى أنت وأمى ، قصرت وأتممت وصمت وأفطرت ، فقال : أحسنت ياعائشة وماعاب على ، وكان عثمان يتم ويقصر ، وماظهر إنكار من الصحابة عليه .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز ، لا على سبيل التعيين جزما فكذا ههنا ، واحتجوا بالأحاديث منها ماروى عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال فيه «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» فظاهر الأمر للوجوب ، وعن ابن عباس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسافراً صلى ركعتين .

والجواب : أن هذه الأحاديث تدل على كون القصر مشروعا وجائزاً ، إلا أن الكلام فى أنه هل يجوز غيره؟ ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أولى ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم : صلاة السفر ركعتان ، تمام غير قصر ، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أقرت صلاة السفر ، وزيد فى صلاة الحضر .

واعلم أن لفظ الآية يبطل هذا ، وذلك لأنا بينا أن المراد من القصر المذكور فى الآية تخفيف الركعات ، ولو كان الأمر على ماذكروه لما كان هذا قصرا فى صلاة السفر ، بل كان ذلك زيادة فى صلاة الحضر ، والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ زعم داود وأهل الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء فى جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء أن السفر مالم يقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة . احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا : إن قوله تعالى (وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) جملة مركبة من شرط ، وجزاء الشرط هو الضرب فى الأرض ، والجزاء هو جواز القصر ، وإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذى هو السفر طويلا أو قصيرا ، أقصى مافى الباب أن يقال : فهذا يقتضى حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة إلى محلة ، ومن دار إلى دار ، إلا أنا نقول :

الجواب عنه من وجهين : الأول : أن الانتقال من محلة إلى محلة إن لم يسم بأنه ضرب فى الأرض ، فقد زال الاشكال ، وإن سمى بذلك فنقول : أجمع المسلمون على أنه غير معتبر ، فهذا تخصيص تطرق إلى هذا النص بدلالة الاجماع ، والعام بعد التخصيص حجة ، فوجب أن يبقى النص معتبرا فى السفر ، سواء كان قليلا أو كثيرا . والثانى : أن قوله (وإذا ضربتم فى الأرض) يدل على أنه تعالى جعل الضرب فى الأرض شرطا لحصول هذه الرخصة ، فلو كان الضرب فى الأرض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما ، لأن الانسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار إلى المسجد ، ومن المسجد إلى السوق ، وإذا كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم ، فلما جعل الله الضرب فى الأرض شرطا لثبوت هذا الحكم علمنا أنه مغاير لمطلق الانتقال

وذلك هو الذى يسمى سفرا ومعلوم أن اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد، فعلمنا دلالة الآية على حصول الرخصة فى مطلق السفر ، أما الفقهاء فقالوا : أجمع السلف على أن أقل السفر مقدر ، قالوا : والذى يدل عليه أنه حصل فى المسألة روايات :

فالرواية الأولى : ماروى عن عمر أنه قال : يقصر فى يوم تام ، وبه قال الزهرى والأوزاعى . الثانية : قال ابن عباس : إذا زاد على يوم وليلة قصر . والثالثة : قال أنس بن مالك: المعتبر خمس فراسخ . الرابعة : قال الحسن: مسيرة ليلتين . الخامسة : قال الشعبى والنخعى وسعيد بن جبير : من الكوفة إلى المداين ، وهى مسيرة ثلاثة أيام ، وهو قول أبى حنيفة . وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه إذا سافر إلى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث جاز القصر ، وهكذا رواه ابن سماعة عن أبى يوسف ومحمد . السادسة : قال مالك والشافعى : أربعة برد كل بريد أربعة فراسخ ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم ، وهى أربعة آلاف خطوة ، فان كل ثلاثة أقدام خطوة قال الفقهاء : فاختلاف الناس فى هذه الأقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر ، قال أهل الظاهر : اضطراب الفقهاء فى هذه الأقاويل ، يدل على انهم لم يجدوا فى المسألة دليلا قويا فى تقدير المدة ، إذ لو حصل فى المسألة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب ، وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله إنما كان لأنهم اعتقدوا أن هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر ، فكان هذا الحكم ثابتا فى مطلق السفر بحكم هذه الآية ، واذا كان الحكم مذكورا فى نص القرآن لم يكن بهم حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط ، فلهذا سكتوا عن هذه المسألة .

واعلم أن أصحاب أبى حنيفة عولوا فى تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر ثلاثة أيام ، وهذا يقتضى أنه اذا لم يحصل المسح ثلاثة أيام أن لايكون مسافرا ، واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروعة فى السفر ، وأما أصحاب الشافعى رضى الله عنه فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن أبى رباح عن ابن عباس : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ياأهل مكة لا تقصروا فى أدنى من أربعة برد ، من مكة إلى عسفان ، قال أهل الظاهر : الكلام عليه من وجوه : الأول : أنه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، وهو عندنا غير جائز لوجهين : الأول : أن القرآن وخبر الواحد مشتركان فى دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم ، والقرآن مقطوع المتن، والخبر مظنون المتن، فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر ، فترجيح

الضعيف على القوى لا يجوز. والثانى: أنه روى فى الخبر أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا روى حديث عنى فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه» دل هذا الخبر على أن كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو مردود، فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب أن يكون مردوداً

﴿الوجه الثانى﴾ فى دفع هذه الأخبار، وهو أنها أخبار آحاد وردت فى واقعة تعم الحاجة إلى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة، إنما قلنا: ان الحاجة اليها عامة لأن أكثر الصحابة كانوا فى أكثر الأوقات فى السفر وفى الغزو، فلما كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر، كانت الحاجة إلى مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة فى حق المكلفين، ولو كان الأمر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا، لاسيما وهو على خلاف ظاهر القرآن، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا ان هذه أخبار ضعيفة مردودة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها. الثالث: ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة، وإذا تعارضت تساقطت، فوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن، هذا تمام الكلام فى هذا الموضع. والذى عندى فى هذا الباب أن يقال: ان كلمة «إذا» وكلمة «ان» لا يفيدان إلا كون الشرط مستعقبا للجزاء فأما كونه مستعقبا لذلك الجزاء فى جميع الأوقات فهذا غير لازم، بدليل انه إذا قال لامرأته: ان دخلت الدار، أو إذا دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وقع الطلاق، وإذا دخلت الدار ثانيا لا يقع وهذا يدل على أن كلمة «إذا» وكلمة «ان» لا يفيدان العموم البتة، وإذا ثبت هذا سقط استدلال أهل الظاهر بالآية، فان الآية لا تفيد إلا أن الضرب فى الأرض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الأمر كذلك فيما إذا كان السفر طويلا، فأما السفر القصير فانما يدخل تحت الآية لو قلنا ان كلمة «إذا» للعموم، ولما ثبت أنه ليس الأمر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل التى تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة، والله أعلم.

﴿المسألة السادسة﴾ زعم داود وأهل الظاهر أن جواز القصر مخصوص بحال الخوف. واحتجوا بأنه تعالى أثبت هذا الحكم مشروطا بالخوف، وهو قوله (لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) والمشروط بالشىء عدم عند عدم ذلك الشرط، فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الأمن. قالوا: ولا يجوز رفع هذا الشرط بخبر من أخبار الآحاد، لأنه يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز، ولقد صعب هذا الكلام على قوم ذكروا فيه

وجوها متكلفة فى الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام . وعندى أنه ليس فى هذا غموض ، وذلك لأنا بينا فى تفسير قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) أن كلمة «إن» وكلمة «اذا» يفيدان أن عند حصول الشرط يحصل المشروط ، ولا يفيدان أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط ، واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة ، واذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (إن خفتم) يقتضى أن عند حصول الخوف تحصل الرخصة ، ولا يقتضى أن عند عدم الخوف لاتحصل الرخصة ، واذا كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الأمن بالنفى وبالاثبات ، وإثبات الرخصة حال الأمن بخبر الواحد يكون إثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد ، وذلك غير ممتنع ، إنما الممتنع إثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف مادل عليه القرآن ، ونحن لانقول به .

فان قيل : فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الأمن وحال الخوف ، فما الفائدة فى تقييده بحال الخوف؟

قلنا : إن الآية نزلت فى غالب أسفار النبى صلى الله عليه وسلم ، وأكثرها لم يخل عن خوف العدو ، فذكر الله هذا الشرط من حيث أنه هو الأغلب فى الوقوع ، ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور فى الآية المراد منه الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود . وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ، ولا شك أن هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف ، فان وقت الأمن لايجوز الاتيان بهذه الصلاة ، ولا تكون محرمة ولا صحيحة ، والله أعلم . ثم يقال لأهل الظاهر : إن ظاهر هذه الآية يقتضى أن لايجوز القصر إلا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار ، وأما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب أن لايجوز القصر ، فان التزموا ذلك سلموا من الطعن ، إلا أنه بعيد ، وإن لم يلتزموه توجه النقض عليهم ، لأنه تعالى قال (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) وذلك يقتضى أن الشرط هو هذا الخوف المخصوص ، ولهم أن يقولوا : إما أن يقال : حصل إجماع الصحابة والأمة على أن مطلق الخوف كاف ، أو لم يحصل الاجماع ، فان حصل الاجماع فنقول : خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع ، وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظنى ، وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال ، لأنا نلتزم انه لايجوز القصر إلا مع هذا الخوف المخصوص ، والله أعلم .

أما قوله ﴿ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ ففى تفسير هذه الفتنة قولان : الأول : خفتم أن يفتنوكم عن إتمام الركوع والسجود فى جميعها . الثانى : ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا بعداوتهم ، والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهى فتنة .

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا «١٠٢» فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا «١٠٣»

ثم قال تعالى ﴿ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا﴾ والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة ، والآن قد أظهرتم خلافهم فى الدين وازدادت عداوتهم ، وبسبب شدة العداوة أقدموا على محاربتكم وقصد إتلافكم ان قدروا ، فان طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة فى قتلكم ، فعلى هذا رخصت لكم فى قصر الصلاة ، وإنما قال (عدواً) ولم يقل أعداء ، لأن العدو يستوى فيه الواحد والجمع ، قال تعالى (فانهم عدو لى إلا رب العالمين)

قوله تعالى ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد ، بين في هذه الآية حالها في الكيفية ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قال أبو يوسف والحسن بن زياد : صلاة الخوف كانت خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره ، وقال المزني : كانت ثابتة ثم نسخت . واحتج أبو يوسف على قوله بوجهين : الأول : ان قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة) ظاهره يقتضي ان إقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم ، لأن كلمة «إذا» تفيد الاشتراط الثاني : أن تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل ، إلا أنا جوزنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه ، وأما في حق غير الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا المعنى غير حاصل ، لأن فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الأول ، فلا يحتاج هناك إلى تغيير هيئة الصلاة ، وأما سائر الفقهاء فقالوا : لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره لقوله تعالى (واتبعوه) ألا ترى أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الأمة بعده ، وأما التمسك بلفظ «اذا» فالجواب أن مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت ، أما العدم عند العدم فغير مسلم ، وأما التمسك بادراك فضيلة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز أن يكون علة لاباحة تغيير الصلاة ، لأنه لايجوز أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض ، فاندفع هذا الكلام والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ شرح صلاة الخوف هو أن الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة ، ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون؟ فيه أقوال : الأول : أن تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون إلى وجه العدو ، وتأتي الطائفة الأخرى ويصلي بهم الامام ركعة أخرى ويسلم ، وهذا مذهب من يرى أن صلاة الخوف للامام ركعتان ، وللقوم ركعة ، وهذا مروى عن ابن عباس وجابر بن عبدالله ومجاهد . الثاني : أن الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ، ثم تذهب تلك الطائفة إلى وجه العدو ، وتأتي الطائفة الأخرى فيصلي الامام بهم مرة أخرى ركعتين ، وهذا قول الحسن البصري . الثالث : أن يصلي الامام مع الطائفة الأولى ركعة تامة ، ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية إلى أن تصلي هذه الطائفة ركعة أخرى ، ويتشهدون ويسلمون ويذهبون إلى وجه العدو ، ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام قائما في الركعة الثانية ركعة ، ثم يجلس الامام في التشهد إلى أن تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ، ثم يسلم الامام بهم ، وهذا قول سهل بن أبي حثمة ومذهب الشافعي . الرابع : أن الطائفة الأولى يصلي الامام بهم ركعة

ويعودون إلى وجه العدو، وتأتى الطائفة الثانية فيصلى بهم بقية الصلاة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الأولى فيقضون بقية صلاتهم بقراءة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة، والفرق أن الطائفة الأولى أدركت أول الصلاة، وهم فى حكم من خلف الامام، وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة، والمسبوق فيما يقضى كالمنفرد فى صلاته، وهذا قول عبد الله بن مسعود، ومذهب أبى حنيفة. واعلم أنه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلاة، فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة فى أوقات مختلفة بحسب المصلحة، وإنما وقع الاختلاف بين الفقهاء فى أن الأفضل والأشد موافقة لظاهر الآية أى هذه الأقسام. أما الواحدى رحمه الله فقال: الآية مخالفة للروايات التى أخذ بها أبو حنيفة، وبين ذلك من وجهين: الأول: أنه تعالى قال (ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى قد صلت عند إتيان الثانية، وعند أبى حنيفة ليس الأمر كذلك؛ لأن الطائفة الثانية عنده تأتى والأولى بعد فى الصلاة وما فرغوا منها. الثانى: أن قوله (فليصلوا معك) ظاهره يدل على أن جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لأن مطلق قولك: صليت مع الامام يدل على أنك أدركت جميع الصلاة معه، وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك، وأما أصحاب أبى حنيفة فقالوا: الآية مطابقة لقولنا، لأنه تعالى قال (فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى لم يفرغوا من الصلاة، ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة، وأجاب الواحدى عنه فقال: هذا إنما يلزم إذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة، وليس الأمر كذلك، بل هو لطائفتين السجود للأولى، والكون من ورائكم الذى بمعنى الحراسة للطائفة الثانية والله أعلم

ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله تعالى (وإذا كنت فيهم) أى وإذا كنت أيها النبى مع المؤمنين فى غزواتهم وخوفهم (فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) والمعنى فاجعلهم طائفتين، فلتقم منهم طائفة معك فصل بهم وليأخذوا أسلحتهم، والضمير إما للمصلين وإما لغيرهم، فان كان للمصلين فقالوا: يأخذون من السلاح مالا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر، وذلك لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط وأمنع للعدو من الاقدام عليهم، وإن كان لغير المصلين فلا كلام فيه. ويحتمل أن يكون ذلك أمراً للفريقين بحمل السلاح لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط.

ثم قال ﴿فاذا سجدوا فليكونوا﴾

يعنى غير المصلين (من ورائكم) يحرسونكم، وقد ذكرنا أن أداء الركعة الأولى مع الامام فى صلاة الخوف كهو فى صلاة الأمن، إنما التفاوت يقع فى أداء الركعة الثانية فيه، وقد ذكرنا

بمذاهب الناس فيها

ثم قال ﴿ولتأت طائفه أخرى لم يصلوا فليصلوا معك﴾ وقد بينا أن هذه الآية دالة على صحة قول الشافعي .

ثم قال ﴿وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾ والمعنى أنه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازى ، فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة فى الأخذ وجعلا مأخوذين . قال الواحدى رحمه الله : وفيه رخصة للخائف فى الصلاة بأن يجعل بعض فكره فى غير الصلاة .

فان قيل : لم ذكر فى الآية الأولى (أسلحتهم) فقط ، وذكر فى هذه الآية حذرهم وأسلحتهم

قلنا : لأن فى أول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين فى الصلاة، بل يظنون كونهم قائمين لأجل المحاربة . أما فى الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم فى الصلاة ، فههنا ينتهزون الفرصة فى الهجوم عليهم ، فلاجرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم)

ثم قال تعالى ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ أى بالقتال . عن ابن عباس وجابر أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الظهر ، ورأى المشركون ذلك، فقالوا بعد ذلك : بئسما صنعنا حيث لم نقدم عليهم ، وعزموا على ذلك عند الصلاة الأخرى ، فأطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على أسرارهم بهذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم﴾ والمعنى أنه إن تعذر حمل السلاح اما لأنه يصيبه بلل المطر فيسود وتفسد حدته ، أو لأن من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء ، أو لأجل أن الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح ، فههنا له أن يضع حمل السلاح .

ثم قال ﴿وخذوا حذركم﴾ والمعنى أنه لما رخص لهم فى وضع السلاح حال المطر وحال المرض أمرهم مرة أخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة فى الحذر ، لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا فى الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين أسلحتهم ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ أن قوله فى أول الآية (وليأخذوا أسلحتهم) أمر ، وظاهر الامر للوجوب، فيقتضى أن يكون أخذ السلاح واجباً ثم تأكد هذا بدليل آخر ، وهو أنه قال (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) فخص رفع الجناح فى وضع السلاح بهاتين الحالتين ، وذلك يوجب أن فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح . ومنهم من قال : إنه سنة مؤكدة ، والأصح ما بيناه

ثم الشرط أن لا يحمل سلاحا نجساً إن أمكنه ، ولا يحمل الرمح إلا فى طرف الصف ، وبالجملة بحيث لا يتأذى به أحد

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الجرجانى صاحب النظم : قوله تعالى (وخذوا حذركم) يدل على أنه كان يجوز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يأتى بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذراً غير غافل عن كيد العدو . والذى نزل به القرآن فى هذا الموضع هو وجه الحذر ، لأن العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة ، فالمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ، ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم ، فلا جرم أمروا بأن يصيروا طائفتين : طائفة فى وجه العدو ، وطائفة مع النبى عليه الصلاة والسلام مستقبل القبلة ، وأما حين كان النبى صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن نخل فانه لم يفرق أصحابه طائفتين ، وذلك لأن العدو كان مستدبر القبلة ، والمسلمون كانوا مستقبلين لها ، فكانوا يرون العدو حال كونهم فى الصلاة فلم يحتاجوا إلى الاحتراس إلا عند السجود ، فلا جرم لما سجد الصف الأول بقى الصف الثانى يحرسونهم ، فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم الصف الثانى وسجدوا وكان الصف الأول حال قيامهم يحرسون الصف الثانى ، فثبت بما ذكرنا أن قوله تعالى (خذوا حذركم) يدل على جواز كل هذه الوجوه ؛ والذى يدل على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه أنا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكراراً محضاً من غير فائدة ، ولوقع فعل الرسول بعسفان وببطن نخل على خلاف نص القرآن وإنه غير جائز ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة: إن الله تعالى أمر بالحذر ، وذلك يدل على كون العبد قادراً على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر ، وذلك يدل على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ، وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعى والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو ، فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة ، وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا﴾ وفيه سؤال ، أنه كيف طابق الامر بالحذر قوله (ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا) وجوابه: أنه تعالى لما أمر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشدتهم ، فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر أنه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا أن الأمر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة ، وانما هو لأجل أن يحصل الخوف فى قلب المؤمنين ، فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى فى أن يمدهم بالنصر

والتوفيق ، ونظيره قوله تعالى (اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون)

ثم قال تعالى ﴿فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم﴾ .وفيه قولان : الاول : فاذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله فى جميع الاحوال ، فان ماأنتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه ، الثانى : أن المراد بالذكر الصلاة ، يعنى صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة ، وقعودا حال اشتغالكم بالرمى ، وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض ، فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة ، فاقضوا ماصليتم فى حال المسايفة . هذا ظاهر على مذهب الشافعى فى إيجاب الصلاة على المحارب فى حال المسايفة إذا حضر وقتها ، وإذا اطمأنوا فعليهم القضاء الا أن على هذا القول اشكالا ، وهو أن يصير تقدير الآية : فاذا قضيتم الصلاة فصلوا ، وذلك بعيد لأن حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه إلا لضرورة .

ثم قال تعالى ﴿ فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾ واعلم أن هذه الآية مسبوقة بحكمين : أولهما بيان القصر وهو صلاة السفر ، والثانى : صلاة الخوف ، ثم إن قوله (فاذا اطمأننتم) يحتمل نقيض الأمرين ، فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لايبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما ، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فاذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ، ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مضطرب القلب ، بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب أنه زال الخوف ، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فاذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التى كنتم تعرفونها ، ولا تغيروا شيئاً من أحوالها وهيآتها، ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى فى شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر، ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) أى فرضا موقتا ، والمراد بالكتاب ههنا المكتوب ،كأنه قيل : مكتوبة موقوتة ، ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ، ومعنى الموقوت أنها كتبت عليهم فى أوقات موقتة ، يقال: وقته ووقته مخففا ، وقرئ (وإذا الرسل وقتت) بالتخفيف .

واعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية أن وجوب الصلاة مقدر بأوقات مخصوصة ، إلا أنه تعالى أجمل ذكر الأوقات ههنا وبينها فى سائر الآيات، وهى خمسة : أحدها : قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) فقوله (الصلوات) يدل على وجوب صلوات ثلاثة ، وقوله (والصلاة الوسطى) يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة وإلا لزم التكرار ، فلابد وأن تكون زائدة على الثلاثة

ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة ، وإلا لم يحصل فيها وسطى ، فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى، وكما دلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر، وإلا لصارت الصلوات الواجبة ستة ، فحينئذ لاتحصل الوسطى فهذه الآية دلت على أن الواجب خمس صلوات إلا أنها غير دالة على بيان أوقاتها . وثانيها : قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) فالواجب من الدلوك إلى الغسق هو الظهر والعصر ، والواجب من الغسق إلى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب فى الفجر هو صلاة الصبح ، وهذه الآية توهم أن للظهر والعصر وقتاً واحداً وللمغرب والعشاء وقتا واحدا . وثالثها : قوله سبحانه (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) والمراد منه الصلاتان الواقعتان فى طرفى النهار وهما المغرب والصبح ، ثم قال (وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون) فقوله (وعشيا) المراد منه الصلاة الواقعة فى محض الليل وهى صلاة العشاء ، وقوله (وحين تظهرون) المراد الصلاة الواقعة فى محض النهار، وهى صلاة الظهر كما قدم فى قوله (حين تمسون وحين تصبحون) صلاة الليل على صلاة النهار فى الذكر، فكذلك قدم فى قوله (وعشيا وحين تظهرون) صلاة الليل على صلاة النهار فى الذكر، فصارت الصلوات الأربعة مذكورة فى هذه الآية ، وأما صلاة العصر فقد أفردها الله تعالى بالذكر فى قوله (والعصر) تشريفا لها بالافراد بالذكر . ورابعها : قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل) فقوله (طرفى النهار) يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر لأنهما كالواقعتين على الطرفين ، وإن كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الأول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثانى : وقوله (وزلفا من الليل) يفيد وجوب المغرب والعشاء ، وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال : لأن الزلف جمع ، وأقله ثلاثة ، فلا بد وأن يجب ثلاث صلوات فى الليل عملا بقوله (وزلفا من الليل) وخامسها : قوله تعالى (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح) فقوله (قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) إشارة إلى الصبح والعصر ، وهو كقوله (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل) وقوله (ومن آناء الليل) إشارة إلى المغرب والعشاء ، وهو كقوله (وزلفا من الليل) وكما احتجوا بقوله (وزلفا من الليل) فكذلك احتجوا عليه بقوله (ومن آناء الليل) لأن قوله (آناء الليل جمع) وأقله ثلاثة ، فهذا مجموع الآيات الدالة على الأوقات الخمسة للصلوات الخمس .

واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الأوقات الخمسة فى نهاية الحسن والجمال نظراً إلى المعقول ، وبيانه أن لكل شىء من أحوال هذا العالم مراتب خمسة : أولها : مرتبة الحدوث والدخول فى الوجود ، وهو كما يولد الانسان ويبقى فى النشو والنماء إلى مدة معلومة ، وهذه المدة تسمى سن

النشو والنماء .

﴿والمرتبة الثانية﴾ مدة الوقوف ، وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان . وهذه المدة تسمى سن الشباب .

﴿والمرتبة الثالثة﴾ مدة الكهولة ، وهو أن يظهر فى الانسان نقصان خفى ، وهذه المدة تسمى سن الكهولة .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ مدة الشيخوخة ، وهو أن يظهر فى الانسان نقصانات ظاهرة جلية إلى أن يموت ويهلك ، وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة .

﴿المرتبة الخامسة﴾ أن تبقى آثاره بعد موته مدة ، ثم بالآخرة تنمحى تلك الآثار وتبطل وتزول ، ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا أثر ، فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان إنسانا أو غيره من الحيوانات أو النباتات ، والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس ، وذلك لأنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ، ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها إلى أن تبلغ إلى وسط السماء ، فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية إلى وقت العصر ، ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوؤها ويضعف حرها ، ويزداد انحطاطها وقوتها إلى الغروب ، ثم إذا غربت يبقى بعض آثارها فى أفق المغرب وهو الشفق ، ثم تنمحى تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت موجودة فى العالم ، فلما حصلت هذه الأحوال الخمسة لها وهى أمور عجيبة لا يقدر عليها إلا الله تعالى لا جرم أوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الأحوال الخمسة لها صلاة ، فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكراً للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال تلك الظلمة وحصول النور ، وبسبب زوال النوم الذى هو كالموت وحصول اليقظة التى هى كالحياة ، ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد ، فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وآخذة فى سن الكهولة ، وهو النقصان الخفى ، ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت فى أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلاة العصر . ونعم ما قال الشافعى رحمه الله : أن أول العصر هو أن يصير ظل كل شىء مثليه ، وذلك لأن من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة ، ألا ترى أن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعى رحمه الله ما ازداد الظل إلا مثل الشيء ، ثم ان فى زمان لطيف يصير ظله مثليه ، وذلك يدل على

وَلَا تَهِنُوا فِى ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٠٤»

أن من الوقت الذى يصير ظل الشىء مثلا له تأخذ الشمس فى النقصانات الظاهرة ، ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما إذا مات الانسان ، فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب ، ثم لما غرب الشفق فكأنه انمحت آثار الشمس ولم يبق منها فى الدنيا خبر ولا أثر ، فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء ، فثبت أن إيجاب الصلوات الخمس فى هذه الأوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكمية ، والله أعلم بأسرار أفعاله .

قوله تعالى ﴿ولا تهنوا فى ابتغاء القوم ان تكونوا تألمون فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله مالا يرجون وكان الله عليما حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الأحكام التى يحتاج المجاهد إلى معرفتها عاد مرة أخرى إلى الحث على الجهاد فقال (ولا تهنوا) أى ولا تضعفوا ولا تتوانوا (فى ابتغاء القوم) أى فى طلب الكفار بالقتال ، ثم أورد الحجة عليهم فى ذلك فقال (إن تكونوا تألمون فانهم يألمون كما تألمون) والمعنى أن حصول الألم قدر مشترك بينكم وبينهم ، فلما لم يصر خوف الألم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ، ثم زاد فى تقرير الحجة وبين أن المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين، لأن المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر ، والمشركين لا يقرون بذلك ، فاذا كانوا مع إنكارهم الحشر والنشر يجدون فى القتال فأنتم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم فى هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم فى تركه عقابا عظيما ، أولى بأن تكونوا مجدين فى هذا الجهاد، وهو المراد من قوله تعالى (وترجون من الله مالا يرجون) ويحتمل أيضا أن يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى فى قوله (ليظهره على الدين كله) وفى قوله (يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) وفيه وجه ثالث ، وهو انكم تعبدون الاله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم أن ترجوا ثوابه ، وأما المشركون فانهم يعبدون الأصنام وهى جمادات ، فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثوابا أو يخافوا منها عقابا . وقرأ الأعرج (أن تكونوا تألمون) بفتح الهمزة بمعنى : ولا تهنوا لأن تكونوا تألمون ، وقوله (فانهم يألمون كما تألمون) تعليل ،

ثم قال ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ أى لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا بما هو عالم بأنه

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيماً «١٠٥» وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً «١٠٦»

سبب لصلاحكم فى دينكم ودنياكم .

قوله تعالى ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما﴾

فى كيفية النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك أمر المحاربة ، واتصل بذكر المحاربة مايتعلق بها من الأحكام الشرعية ، مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر ، ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف، رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين ، وذكر أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق ، فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم فى هذا الباب .

(والوجه الثانى فى بيان النظم) أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة فى هذه السورة بين أن كل ماعرف بانزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يحيد عن شىء منها طلباً لرضا قومه

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لاتجوز الخيانة معهم ولا إلحاق مالم يفعلوا بهم ، وأن كفر الكافر لايبيح المسامحة بالنظر له ، بل الواجب فى الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل على رسوله ، وأن لايلحق الكافر حيف لأجل أن يرضى المنافق بذلك، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت فى طعمة بن أبيرق ، ثم فى كيفية الواقعة روايات : أحدها : أن طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ، ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودى جاء قومه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودى ، فهم الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك فنزلت الآية، وثانيها : أن واحداً وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد ، فلما طلبها منه جحدها . وثالثها : أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودى سرق الدرع

واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين، وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودى على سبيل التخرص والبهتان ، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى (وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء) ثم روى أن طعمة هرب إلى مكة وارتد وثقب حائطاً هناك لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسى : قوله (أراك الله) إما أن يكون منقولا بالهمزة من «رأيت» التى يراد بها رؤية البصر ، أو من رأيت التى تتعدى إلى المفعولين ، أو من رأيت التى يراد بها الاعتقاد ، والأول باطل لأن الحكم فى الحادثة لايرى بالبصر ، والثانى أيضاً باطل لأنه يلزم أن يتعدى إلى ثلاثة لا إلى المفعولين بسبب التعدية ، ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما : الكاف التى هى للخطاب ، والآخر المفعول المقدر ، وتقديره: بما أراكه الله ، ولما بطل القسمان بقى الثالث، وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله (بما أراك الله) معناه بما أعلمك الله ، وسمى ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقينى المبرأ عن جهات الريب يكون جارياً مجرى الرؤية فى القوة والظهور ، وكان عمر يقول : لا يقولن أحد قضيت بما أرانى الله تعالى ، فان الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيه، وأما الواحد منا فرأيه يكون ظناً ولا يكون علماً

إذا عرفت هذا فنقول : قال المحققون : هذه الآية تدل على أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالوحى والنص .

وإذا عرفت هذا فنقول : تفرع عليه مسألتان : إحداهما : أنه لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزا له ، والثانية : أن هذه الآية دلت على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا بالنص ، فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراما .

والجواب عنه أنه لما قامت الدلالة على أن القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص فى الحقيقة، فانه يصير التقدير كأنه تعالى قال : مهما غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم أن تكليفى فى حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن ، واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص

أما قوله ﴿ولا تكن للخائنين خصيما﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية : ولا تكن لأجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب ، يعنى

وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا «١٠٧»

لاتخاصم اليهود لأجل المنافقين .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله: خصمك الذى يخاصمك، وجمعه الخصماء ، وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه، والخصم طرف الزاوية وطرف الاشفار، وقيل للخصمين خصمان لأن كل واحد منهما فى ناحية من الحجة والدعوى ، وخصوم السحابة جوانبها .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الطاعنون فى عصمة الأنبياء عليهم السلام : دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه الصلاة والسلام ، فانه لولا أن الرسول عليه الصلاة والسلام أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذب عنه وإلا لما ورد النهى عنه .

والجواب: أن النهى عن الشيء لا يقتضى كون المنهى فاعلا للمنهى عنه ، بل ثبت فى الرواية أن قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمة وأن يلحق السرقة باليهودى توقف وانتظر الوحى فنزلت هذه الآية ، وكان الغرض من هذا النهى تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على أن طعمة كذاب ، وأن اليهودى برىء عن ذلك الجرم

فان قيل: الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قوله بعد هذه الآية (واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما) فلما أمره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب

والجواب من وجوه : الأول : لعله مال طبعه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان فى الظاهر من المسلمين فأمر بالاستغفار لهذا القدر ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين . والثانى : لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودى وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه الصلاة والسلام ما يوجب القدح فى شهادتهم هم بأن يقضى بالسرقة على اليهودى ، ثم لما أطلعه الله تعالى على كذب أولئك الشهود عرف أن ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ ، فكان استغفاره بسبب أنه هم بذلك الحكم الذى لو وقع لكان خطأ فى نفسه وإن كان معذوراً عند الله فيه . الثالث : قوله (واستغفر الله) يحتمل أن يكون المراد: واستغفر الله لأولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة

ثم قال تعالى ﴿ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خواناً أثيما﴾ والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا ، والاختيان كالخيانة

يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا «١٠٨»

يقال: خانه واختانه، وذكرنا ذلك عند قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنهم: إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب، فكان ذلك منه خيانة مع نفسه، ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره: انه ظلم نفسه

واعلم أن فى الآية تهديداً شديدا، وذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما مال طبعه قليلا إلى جانب طعمة، وكان فى علم الله أن طعمة كان فاسقا، فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من إعانة المذنب، فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم، بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب

ثم قال تعالى ﴿إن الله لا يحب من كان خواناً أثيما﴾ قال المفسرون: إن طعمة خان فى الدرع، وأثم فى نسبة اليهودى إلى تلك السرقة فلاجرم قال الله تعالى (إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما)

فان قيل: لم قال (خواناً أثيما) مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد

قلنا: علم الله تعالى أنه كان فى طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير، فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان فى طبعه من الميل الى ذلك، ويدل عليه ماورويناه أنه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات، ومن كان خاتمته كذلك لم يشك فى خيانته، وأيضا طلب من النبي عليه الصلاة والسلام أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودى، وهذا يبطل رسالة الرسول، ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر، فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة فى الخيانة والاثم.

وقيل: إذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات. عن عمر رضى الله عنه أنه أمر بقطع يد سارق، فجاءت أمه تبكى وتقول هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه، فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده فى أول الأمر. واعلم أنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه.

ثم قال تعالى ﴿يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون مالا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا﴾ الاستخفاء فى اللغة معناه الاستتار، يقال استخفيت من

هَا أَنْتُمْ هؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَن يُجَادِلُ اللهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

فلان ، أى تواريت منه واستترت، قال تعالى (ومن هو مستخف بالليل) أى مستتر، فقوله (يستخفون من الناس) أى يستترون من الناس ولا يستترون من الله . قال ابن عباس : يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله . قال الواحدى : هذا معنى وليس بتفسير ، وذلك لأن الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم ، فأما أن يقال : الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك ، وقوله (وهو معهم) يريد بالعلم والقدرة والرؤية، وكنى هذا زاجراً للانسان عن المعاصى ، وقوله (اذ يبيتون مالا يرضى من القول) أى يضمرون ويقدرون فى أذهانهم وذكرنا معنى التبييت فى قوله (بيت طائفة منهم) والذى لايرضاه الله من القول هو أن طعمة قال : أرمى اليهودى بأنه هو الذى سرق الدرع وأحلف أنى لم أسرقها، فيقبل الرسول يمينى لأنى على دينه ولا يقبل يمين اليهودى .

فان قيل : كيف سمى التبييت قولا وهو معنى فى النفس؟

قلنا : مذهبنا أن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس ، وعلى هذا المذهب فلا اشكال ، ومن أنكر كلام النفس فله أن يجيب بأن طعمة وأصحابه لعلهم اجتمعوا فى الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر ، فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذى لايرضاه ، فأما قوله (وكان الله بما يعملون محيطا) فالمراد الوعيد من حيث إنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس إلا أنها كانت ظاهرة فى علم الله، لأنه تعالى محيط بجميع المعلومات لايخفى عليه سبحانه منها شىء .

ثم قال تعالى ﴿ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة﴾ (ها) للتنبيه فى (ها أنتم) و (هؤلاء) وهما مبتدأ وخبر (جادلتم) جملة مبينة لوقوع (أولاء) خبراً، كما تقول لبعض الأسخياء : أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ، ويجوز أن يكون (أولاء) اسما موصولا بمعنى الذى و (جادلتم) صلة، وأما الجدال فهو فى اللغة عبارة عن شدة المخاصمة ، وجدل الحبل شدة فتله ، ورجل مجدول كأنه فتل ، والأجدل الصقر لأنه من أشد الطيور قوة . هذا قول الزجاج . وقال غيره : سميت المخاصمة جدالا لأن كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه .

أَمْ مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا «١٠٩» وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا «١١٠»

إذا عرفت هذا فنقول : هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب أنهم كانوا فى الظاهر من المسلمين ، والمعنى: هبوا أنكم خاصمتم عن طعمة وقومه فى الدنيا ، فمن الذين يخاصمون عنهم فى الآخرة إذا أخذهم الله بعذابه . وقرأ عبدالله بن مسعود : ها أنتم هؤلاء جادلتم عنه ، يعنى عن طعمة ، وقوله (فمن يجادل الله عنهم) استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع .

ثم قال تعالى ﴿أم من يكون عليهم وكيلا﴾ فقوله (أم من يكون) عطف على الاستفهام السابق ، والوكيل هو الذى وكل اليه الأمر فى الحفظ والحماية ، والمعنى: من الذى يكون محافظا ومحاميا لهم من عذاب الله ؟

واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد فى هذا الباب أتبعه بالدعوة إلى التوبة، وذكر فيه ثلاثة أنواع من الترغيب .

فالأول : قوله تعالى ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما﴾ والمراد بالسوء القبيح الذى يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمى اليهودى بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب ، وإنما خص مايتعدى إلى الغير باسم السوء لأن ذلك يكون فى الأكثر إيصالا للضرر إلى الغير ، والضرر سوء حاضر ، فأما الذنب الذى يخص الانسان فذلك فى الأكثر لايكون ضررا حاضراً لأن الانسان لايوصل الضرر إلى نفسه .

واعلم أن هذه الآية دالة على حكمين : الأول : أن التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفراً أو قتلا، عمداأو غصبا للأموال لأن قوله (ومن يعمل سوأ أو يظلم نفسه) عم الكل الثانى : ان ظاهر الآية يقتضى أن مجرد الاستغفار كاف ، وقال بعضهم : انه مقيد بالتوبة لأنه لاينفع الاستغفار مع الاصرار ، وقوله (يجد الله غفورا رحيما) معناه غفورا رحيما له ، وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه، فانه لامعنى للترغيب فى الاستغفار إلا إذا كان المراد ذلك .

والنوع الثانى : من الكلمات المرغبة فى التوبة

وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١١١» وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا «١١٢»

قوله تعالى ﴿ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما﴾

والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة، ولذلك لم يجز وصف البارى تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصى فى الاستغفار كأنه تعالى يقول : الذنب الذى أتيت به ماعادت مضرته إلى فإنى منزه عن النفع والضر ، ولا تيأس من قبول التوبة والاستغفار (وكان الله عليما) بما فى قلبه عند إقدامه على التوبة (حكيما) تقتضى حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب..

النوع الثالث : قوله تعالى ﴿ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا﴾

وذكروا فى الخطيئة والاثم وجوها : الأول : أن الخطيئة هى الصغيرة ، والاثم هو الكبيرة وثانيها : الخطيئة هى الذنب القاصر على فاعلها ، والاثم هو الذنب المتعدى إلى الغير كالظلم والقتل وثالثها : الخطيئة مالا ينبغى فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ ، والاثم مايحصل بسبب العمد . والدليل عليه ماقبل هذه الآية وهو قوله (ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه) فبين أن الاثم مايكون سبباً لاستحقاق العقوبة .

وأما قوله ﴿ثم يرم به بريئا﴾ فالضمير فى «به» إلى ماذا يعود ؟ فيه وجوه : الأول : ثم يرم بأحد هذين المذكورين . الثانى : أن يكون عائداً إلى الاثم وحده لأنه هو الاقرب كما عاد إلى التجارة فى قوله (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها) الثالث : أن يكون عائدا إلى الكسب ، والتقدير : يرم بكسبه بريئا ، فدل يكسب على الكسب . الرابع : أن يكون الضمير راجعا إلى معنى الخطيئة فكأنه قال : ومن يكسب ذنباً ثم يرم به بريئا .

وأما قوله ﴿فقد احتمل بهتانا﴾ فالبهتان أن ترمى أخاك بأمر منكر وهو برىء منه

واعلم أن صاحب البهتان مذموم فى الدنيا أشد الذم، ومعاقب فى الآخرة أشد العقاب ، فقوله (فقد احتمل بهتانا) إشارة إلى مايلحقه من الذم العظيم فى الدنيا ، وقوله (وإثما مبيناً) إشارة إلى

وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا «١١٣»

ما يلحقه من العقاب العظيم فى الآخرة .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك﴾ والمعنى ولولا أن الله خصك بالفضل وهو النبوة ، وبالرحمة وهى العصمة لهمت طائفة منهم أن يضلوك ، وذلك لأن قوم طعمة كانوا قد عرفوا أنه سارق ، ثم سألوا النبي عليه السلام أن يدفع ويجادل عنه ويبرئه عن السرقة ، وينسب تلك السرقة إلى اليهودى ، ومعنى يضلوك أى يلقوك فى الحكم الباطل الخطأ .

ثم قال تعالى ﴿وما يضلون إلا أنفسهم﴾ بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان، فهم لما أقدموا على هذه الأعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين .

﴿وما يضرونك من شيء﴾ فيه وجهان : الأول : قال القفال رحمه الله : وما يضرونك فى المستقبل ، فوعده الله تعالى فى هذه الآية بادامة العصمة له مما يريدون من إيقاعه فى الباطل . الثانى : أن المعنى أنهم وإن سعوا فى إلقائك فى الباطل فأنت ما وقعت فى الباطل ، لأنك بنيت الأمر على ظاهر الحال ، وأنت ما أمرت إلا ببناء الأحكام على الظواهر .

ثم قال تعالى ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾

واعلم أنا إن فسرنا قوله (ومايضرونك من شيء) بأن المراد أنه تعالى وعده بالعصمة فى المستقبل كان قوله (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) مؤكداً لذلك الوعد ، يعنى لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرك بتبليغ الشريعة إلى الخلق فكيف يليق بحكمته أن لا يعصمك عن الوقوع فى الشبهات والضلالات ، وإن فسرنا تلك الآية بأن النبى عليه الصلاة والسلام كان معذورا فى بناء الحكم على الظاهر كان المعنى : وأنزل عليك الكتاب والحكمة وأوجب فيها بناء أحكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الأمر على الظاهر .

ثم قال تعالى ﴿وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾

قال القفال رحمه الله : هذه الآية تحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون المراد ما يتعلق بالدين ، كما

لَا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا «١١٤»

قال (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وعلى هذا الوجه تقدير الآية : أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأطلعك على أسرارهما وأوقفك على حقائقهما مع أنك ما كنت قبل ذلك عالما بشىء منهما، فكذلك يفعل بك فى مستأنف أيامك لا يقدر أحد من المنافقين على إضلالك وإزلالك.

﴿الوجه الثانى﴾ أن يكون المراد : وعلمك مالم تكن تعلم من أخبار الأولين ، فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ماتقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ، ثم قال (وكان فضل الله عليك عظيما) وهذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل والمناقب . وذلك لأن الله تعالى ماأعطى الخلق من العلم إلا القليل ، كما قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ، ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال (قل متاع الدنيا قليل) وذلك يدل على غاية شرف العلم .

قوله تعالى ﴿لاخير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾

واعلم أن هذه إشارة إلى ماكانوا يتناجون فيه حين يبيتون مالا يرضى من القول وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : النجوى فى اللغة سر بين اثنين ، يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ، ويقال: نجوت الرجل أنجو نجوى بمعنى ناجيته ، والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة ، قال تعالى (مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون، قال تعالى (وإذهم نجوى) .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا من أمر بصدقة) ذكر النحويون فى محل «من» وجوها ، وتلك

الوجوه مبنية على معنى النجوى فى هذه الآية ، فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز أن يكون فى موضع النصب؛ لأنه استثناء الشيء عن خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله (الا أذى) ويجوز أن يكون رفعا فى لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله :

إلا اليعافير وإلا العيس

وأبو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال : التقدير إلا فى نجوى من أمر بصدقة ثم حذف المضاف ، وعلى هذا التقدير يكون «من» فى محل النجوى لأنه أقيم مقامه ، ويجوز فيه وجهان: أحدهما: الخفض بدل من نجواهم ، كما تقول: مامررت بأحد إلا زيد. والثانى: النصب على الاستثناء فكما تقول ماجاءنى أحد إلا زيدا ، وهذا استثناء الجنس من الجنس ، وأما ان جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين كان منصوبا على الاستثناء لأنه استثناء الجنس من الجنس ؛ ويجوز أن يكون «من» فى محل الخفض من وجهين : أحدهما : أن تجعله تبعا لكثير ، على معنى : لاخير فى كثير من نجواهم إلا فيمن أمر بصدقة ، كقولك : لاخير فى القوم إلا نفر منهم . والثانى : أن تجعله تبعاً للنجوى ، كما تقول : لاخير فى جماعة من القوم إلا زيد ، إن شئت أتبعت زيداً الجماعة ، وإن شئت أتبعته القوم ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية وإن نزلت فى مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض إلا أنها فى المعنى عامة ، والمراد: لاخير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث إلا ماكان من أعمال الخير ، ثم إنه تعالى ذكر من أعمال الخير ثلاثة أنواع : الأمر بالصدقة ، والأمر بالمعروف ، والاصلاح بين الناس ، وإنما ذكر الله هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأن عمل الخير إما أن يكون بايصال المنفعة أو بدفع المضرة ، أما إيصال الخير فاما أن يكون من الخيرات الجسمانية وهو إعطاء المال ، وإليه الاشارة بقوله (إلا من أمر بصدقة) وإما أن يكون من الخيرات الروحانية، وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم، أو تكميل القوة العملية بالأفعال الحسنة، ومجموعهما عبارة عن الأمر بالمعروف، وإليه الاشارة بقوله (أو معروف) وأما إزالة الضرر فاليها الاشارة بقوله (أو إصلاح بين الناس) فثبت أن مجامع الخيرات مذكورة فى هذه الآية ، ومما يدل على صحة ماذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام «كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا ماكان من أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو ذكر الله» وقيل لسفيان الثورى : ماأشد هذا الحديث ! فقال سفيان : ألم تسمع الله يقول (لاخير فى كثير من نجواهم) فهو هذا بعينه ، أماسمعت الله يقول (والعصر إن الانسان لفى خسر) فهو هذا بعينه

ثم قال تعالى ﴿ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيما﴾ والمعنى أن هذه الأقسام الثلاثة من الطاعات وإن كانت فى غاية الشرف والجلالة إلا أن الانسان إنما ينتفع بها

وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا «١١٥»

إذا أتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته ، فأما إذا أتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من أعظم المفاسد ؛ وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلوب من الأعمال الظاهرة رعاية أحوال القلب فى إخلاص النية ، وتصفية الداعية عن الالتفات إلى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وقوله (وأن ليس للانسان إلاماسعى) وقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم انتصب ابتغاء مرضاة الله؟

والجواب : لأنه مفعول له ، والمعنى لأنه لابتغاء مرضاة الله .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال (إلا من أمر) ثم قال (ومن يفعل ذلك)

والجواب : أنه ذكر الأمر بالخير ليدل به على فاعله لأن الآمر بالخير لما دخل فى زمرة الخيرين فبأن يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك أولى ، ويجوز أن يراد: ومن يأمر بذلك ، فعبر عن الأمر بالفعل لأن الأمر أيضا فعل من الأفعال .

قوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو ماروى أن طعمة بن أبيرق لما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودى عن تهمة السرقة ارتد وذهب إلى مكة ونقب جدار إنسان لأجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الآية . أما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا فى سورة البقرة أنه عبارة عن كون كل واحد منهما فى شق آخر من الأمر، أو عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضى لحوق مشقة بصاحبه ، وقوله (من بعد ما تبين له الهدى) أى من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام . قال الزجاج : لأن طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقته مادله ذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فعادى الرسول وأظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام ، فكان ذلك إظهار الشقاق بعد ماتبين له الهدى، قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) يعنى غير دين الموحدين ، وذلك لأن طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الأوثان .

ثم قال ﴿نوله ماتولى﴾ أى نتركه وما اختار لنفسه ، ونكله إلى ماتوكل عليه . قال بعضهم : هذا منسوخ بآية السيف لاسيما فى حق المرتد

ثم قال ﴿ونصله جهنم﴾ يعنى نلزمه جهنم ، وأصله الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدفاء (وساءت مصيرا) انتصب (مصيرا) على التميز كقولك : فلان طاب نفسا ، وتصبب عرقا ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن آية فى كتاب الله تعالى تدل على أن الاجماع حجة ، فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية ، وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً ، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد ، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجباً له لكان ذلك ضما لما لاأثر له فى الوعيد إلى ماهو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وإنه غير جائز ، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجباً ، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فاذاكان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما ، وإذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجباً ، لأنه لاخروج عن طرفى النقيض .

فان قيل : لانسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فانه لايمتنع أن لايتبع لاسبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين

وأجيب عن هذا السؤال بأن المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل مافعل الغير ، فاذاكان من شأن غير المؤمنين أن لايتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعاً لهم ، ولقائل أن يقول : الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير وإلالزم أن يقال : الانبياء والملائكة متبعون لآحاد الخلق من حيث أنهم يوحدون الله كما أن كل واحد من آحاد الأمة يوحد الله ، ومعلوم أن ذلك لايقال ، بل الاتباع عبارة عن لاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أنه ماوجد على وجوب متابعتهم دليلا ، فلا جرم لم يتبعهم ، فهذا الشخص لا يكون متبعاً لغير سبيل المؤمنين ، فهذا سؤال قوى على هذا الدليل ، وفيه أبحاث أخر دقيقة ذكرناها فى كتاب

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا «١١٦» إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا «١١٧» لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا

المحصول فى علم الاصول والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب، والدليل عليه أنه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه ، وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقا له ، لأن كل واحد منهما يكون فى شق غير الشق الذى يكون الآخر فيه ، فثبت أنه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته ، لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب أن لايصدر الذنب عنه

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أنه يجب الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام فى أفعاله إذ لو كان فعل الأمة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما فى شق آخر من العمل فتحصل المشاقة ، لكن المشاقة محرمة ، فيلزم وجوب الاقتداء به فى أفعاله .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعض المتقدمين : كل مجتهد مصيب فى الأصول لا بمعنى أن اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد ، بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطىء ، واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا : لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وهذا يقتضى أنه اذا لم يحصل تبين الهدى أن لايكون الوعيد حاصلا .

وجوابه : أنه تمسك بالمفهوم ، وهو دلالة ظنية عند من يقول به ، والدليل الدال على أن وعيد الكفار قطعى أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إن الله لايغفر أن يشرك به) والقاطع لايعارضه المظنون .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أنه لايمكن تصحيح الدين إلا بالدليل والنظر والاستدلال ، وذلك لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ، ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا فى صحة الدين وإلا لم يكن لهذا الشرط معنى .

﴿المسألة السادسة﴾ الآية دالة على أن الهدى اسم للدليل لا للعلم ، إذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى إضافة الشىء إلى نفسه وانه فاسد .

قوله تعالى ﴿إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل

مَفْرُوضًا «١١٨» وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا «١١٩» يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا «١٢٠» أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا «١٢١» وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلًا «١٢٢»

ضلالا بعيداً إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا﴾

اعلم أن هذه الآية مكررة فى هذه السورة ، وفى تكرارها فائدتان : الأولى : أن عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة فى القرآن ، وأنه تعالى ماأعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين ، وقد أعاد هـذه الآية دالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد فى سورة واحدة ، وقد اتفقوا على أنه لافائدة فى التكرير إلا التأكيد ، فهذا يدل على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد ، وذلك يقتضى ترجيح الوعد على الوعيد .

﴿والفائدة الثانيـة﴾ أن الآيات المتقدمة إنمـا نزلت فى سارق الدرع ، وقوله (ومن يشاقق الرسول) إلى آخر الآيات إنمـا نزلت فى ارتداده ، فهـذه الآية إنمـا يحسن اتصالها بمـا قبلها لو كان المراد أن ذلك السارق لولم يرتد لم يصر محروما عن رحمتى ، ولـكنه لمـا ارتد وأشرك بالله صار محروماً قطعاً عن رحمة الله ، ثم إنه أكد ذلك بأن شرح أن أمر الشرك عظيم عند الله فقال

(ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا) يعنى ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا ، فلا جرم لا يصير محروماً عن رحمتى ، وهذه المناسبات دالة قطعاً على دلالة هذه الآية على أن ماسوى الشرك مغفور قطعاً سواء حصلت التوبة أولم تحصل ، ثم إنه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال (إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريدا لعنه الله) «إن» ههنا معناه النفى ونظيره قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته) و (يدعون) بمعنى يعبدون لأن من عبد شيئاً فانه يدعوه عند احتياجه اليه ، وقوله (إلا إناثاً) فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الأوثان وكانوا يسمونها باسم الاناث كقولهم : اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، واللات تأنيث الله ، والعزى تأنيث العزيز . قال الحسن : لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بنى فلان ، ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضى الله عنها : إلا أوثانا ، وقراءة ابن عباس : إلا أثنا ، جمع وثن مثل أسد وأسد ، ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله (وإذا الرسل أقتت) قال الزجاج : وجائز أن يكون أثن أصلها أثن ، فأتبعت الضمة الضمة

﴿القول الثانى﴾ قوله (إلا إناثا) أى إلا أمواتا ، وفى تسمية الأموات إناثا وجهان : الأول : أن الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الأنثى ، تقول : هذه الأحجار تعجبنى : كما تقول : هذه المرأة تعجبنى . الثانى : أن الأنثى أخس من الذكر ، والميت أخس من الحى ، فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأنثى على الجمادات الموات

﴿القول الثالث﴾ ان بعضهم كان يعبد الملائكة ، وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله قال تعالى (إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى) والمقصود من الآية هل إنسان أجهل ممن أشرك خالق السموات والأرض ومابينهما جماداً يسميه بالأنثى

ثم قال ﴿وإن يدعون إلا شيطاناً مريدا﴾ قال المفسرون : كان فى كل واحد من تلك الأوثان شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم ، وقال الزجاج: المراد بالشيطان ههنا إبليس بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا) ولا شك أن قائل هذا القول هو إبليس ، ولا يبعد أن الذى تراءى للسدنة هو إبليس ، وأما المريد فهو المبالغ فى العصيان الكامل فى البعد من الطاعة ويقال له : مارد ومريد ، قال الزجاج : يقال : حائط ممرد أى مملس ، ويقال شجرة مرداء إذا تناثر ورقها ، والذى لم تنبت له لحية يقال له أمرد لكون موضع اللحية أملس ، فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مريد ومارد لأنه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شىء

ثم قال تعالى ﴿لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لعنه الله وقال لأتخذن) صفتان بمعنى شيطاناً مريدا جامعاً بين لعنة الله وهذا القول الشنيع . واعلم أن الشيطان ههنا قد ادعى أشياء : أولها : قوله (لأتخذن من عبادك نصيباً مفروضا) الفرض فى اللغة القطع، والفرضة الثلمة التى تكون فى طرف النهر ، والفرض الحز الذى فى الوتر ، والفرض فى القوس الحز الذى يشد فيه الوتر ، والفريضة مافرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعاً لعذرهم ، وكذا قوله (وقد فرضتم لهن فريضة) أى جعلتم لهن قطعة من المال

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية أن الشيطان لعنه الله قال عند ذلك: لأتخذن من عبادك حظاً مقدراً معينا ، وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه ، وفى التفسير عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال «من كل ألف واحد لله وسائره للناس ولابليس»

فان قيل : النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عدداً من حزب الله

أما النقل : فقوله تعالى فى صفة البشر (فاتبعوه إلا قليلا منهم) وقال حاكياً عن الشيطان (لأحتنكن ذريته إلا قليلا) . وحكى عنه أيضاً أنه قال (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) ولاشك أن المخلصين قليلون

وأما العقل : فهو أن الفساق والكفار أكثر عدداً من المؤمنين المخلصين ، ولاشك أن الفساق والكفار كلهم حزب إبليس

إذا ثبت هذا فنقول : لم قال (لأتخذن من عبادك نصيبا) مع أن لفظ النصيب لا يتناول القسم الأكثر، وإنما يتناول الأقل ؟

والجواب : أن هذا التفاوت إنما يحصل فى نوع البشر، أما إذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم إلى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المخلصين ، وأيضا فالمؤمنون وإن كانوا قليلين فى العدد إلا أن منصبهم عظيم عند الله ، والكفار والفساق وان كانوا كثيرين فى العدد فهم كالعدم ، فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس . وثانيها : قوله (ولأضلنهم) يعنى عن الحق ، قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أصلين عظيمين من أصولنا .

فالأصل الأول : المضل هو الشيطان ، وليس المضل هو الله تعالى قالوا : وإنما قلنا : ان الآية تدل على أن المضل هو الشيطان لأن الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه، ونظيره قوله (لأغوينهم أجمعين) وقوله (لأحتنكن ذريته إلا قليلا) وقوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) وأيضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس فى معرض الذم له، وذلك يمنع من كون الاله

موصوفا بذلك .

والأصل الثانى : وهو أن أهل السنة يقولون : الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال وقلنا : ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل أن ابليس وصف نفسه بأنه مضل مع أنه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال .

والجواب : أن هذا كلام ابليس فلا يكون حجة ، وأيضا ان كلام ابليس فى هذه المسألة مضطرب جدا ، فتارة يميل إلى القدر المحض ، وهو قوله (لأغوينهم أجمعين) وأخرى إلى الجبر المحض وهو قوله (رب بما أغويتنى) وتارة يظهر التردد فيه حيث قال (ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا) يعنى أن قول هؤلاء الكفار : نحن أغوينا فمن الذى أغوانا عن الدين ؟ ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة إلى الله . وثالثها : قوله (ولأمنينهم) واعلم أنه لما ادعى أنه يضل الخلق قال (ولأمنينهم) وهذا يشعر بأنه لاحيلة له فى الاضلال أقوى من إلقاء الامانى فى قلوب الخلق ، وطلب الامانى يورث شيئين : الحرص والأمل ، والحرص والأمل يستلزمان أكثر الأخلاق الذميمة ، وهما كالأمرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم «يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والأمل» والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين فانه إذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله إلا بمعصية الله وايذاء الخلق ، وإذا طال أمله نسى الآخرة وصار غريقا فى الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ، ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة . ورابعها : قوله (ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام) البتك القطع ، وسيف باتك أى قاطع ، والتبتيك التقطيع . قال الواحدى رحمه الله : التبتيك ههنا هو قطع آذان البحيرة باجماع المفسرين ، وذلك أنهم كانوا يشقون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرا ، وحرموا على أنفسهم الانتفاع بها . وقال آخرون : المراد أنهم يقطعون آذان الأنعام نسكا فى عبادة الأوثان فهم يظنون أن ذلك عبادة مع أنه فى نفسه كفر وفسق . وخامسها : قوله (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وللمفسرين هنا قولان : الأول : أن المراد من تغيير خلق الله تغيير دين الله ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدى والنخعى وقتادة ، وفى تقرير هذا القول وجهان : الأول : أن الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم أنه ربهم وآمنوا به ، فمن كفر فقد غير فطرة الله التى فطر الناس عليها ، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة» ولكن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ﴿والوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا القول : أن المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما

أو الحرام حلالا

﴿القول الثاني﴾ حمل هذا التغيير على تغيير أحوال كلها تتعلق بالظاهر، وذكروا فيه وجوها الأول: قال الحسن: المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم «لعن الله الواصلات والواشمات» قال وذلك لأن المرأة تتوصل بهذه الأفعال إلى الزنا. الثاني: روى عن أنس وشهر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح أن معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الآذان وفقء العيون، ولهذا كان أنس يكره إخصاء الغنم، وكانت العرب إذا بلغت إبل أحدهم ألفاً عوروا عين فحلها. الثالث: قال ابن زيد هو التخنث، وأقول: يجب إدخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول، لأن التخنث عبارة عن ذكر يشبه الأنثى، والسحق عبارة عن أنثى تشبه الذكر الرابع: حكى الزجاج عن بعضهم أن الله تعالى خلق الأنعام ليركبوها ويأكلوها فحرموها على أنفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل، وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون، فغيروا خلق الله، هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى، وذلك لأن دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة أوجه: التشوش، والنقصان، والبطلان. فادعى الشيطان لعنه الله إلقاء أكثر الخلق في مرض الدين، وضرر الدين هو قوله (ولأمنينهم) ثم إن هذا المرض لابد وأن يكون على أحد الأوجه الثلاثة التي ذكرناها، وهي التشوش والنقصان والبطلان، فأما التشوش فالاشارة اليه بقوله (ولأمنينهم) وذلك لأن صاحب الأماني يشغل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية، فهذا مرض روحاني من جنس التشوش، وأما النقصان فالاشارة اليه بقوله (ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام) وذلك لأن بتك الآذان نوع نقصان، وهذا لأن الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الرأي ضعيف الحزم في طلب الآخرة، وأما البطلان فالاشارة اليه بقوله (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وذلك لأن التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المدة الأولى، ومن المعلوم أن من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يزيد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الآخرة، ولا تزال تتزايد هذه الأحوال إلى أن يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة البتة، ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البته، فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا، وذلك يوجب تغيير الخلقة لأن الأرواح البشرية إنما دخلت في هذا العالم الجسماني على سبيل السفر، وهي متوجهة إلى عالم القيامة، فاذا نسيت معادها وألفت هذه المحسوسات

التى لابد من انقضائها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغييرا للخلقة ، وهو كما قال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال (فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور)

واعلم أنه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه فى الاغواء والضلال حذر الناس عن متابعته فقال (ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا) واعلم أن أحدا لا يختار أن يتخذ الشيطان وليا من دون الله ، ولكن المعنى أنه اذا فعل ماأمره الشيطان به وترك ما أمره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى ، وانما قال (خسر خسرانا مبينا) لأن طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر ، وطاعة الشيطان تفيد المنافع الثلاثة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والآلام الغالبة ، والجمع بينهما محال عقلا ، فمن رغب فى ولايته فقد فاته أشرف المطالب وأجلها بسبب أخس المطالب وأدونها ، ولا شك أن هذا هو الخسار المطلق .

ثم قال تعالى ﴿يعدهم ويمنيهم ومايعدهم الشيطان الا غرورا﴾ واعلم أنا بينا فى الآية المتقدمة أن عمدة أمر الشيطان انما هو بالقاء الأمانى فى القلب ، وأما تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الأمانى فى القلب ومن آثاره ، فلاجرم نبه الله تعالى على ماهو العمدة فى دفع تلك الامانى وهو أن تلك الامانى لاتفيد الا الغرور ، والغرور هو أن يظن الانسان بالشىء أنه نافع ولذيذ ، ثم يتبين اشتماله على أعظم الآلام والمضار ، وجميع أحوال الدنيا كذلك ، والعاقل يجب عليه أن لايلتفت إلى شىء منها ، ومثال هذا أن الشيطان يلقى فى قلب الانسان أنه سيطول عمره وينال من الدنيا أمله ومقصوده ، ويستولى على أعدائه ، ويقع فى قلبه أن الدنيا دول فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره ، الا أن كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره ، وان طال فربما لم يجد مطلوبه ، وان طال عمره ووجد مطلوبه على أحسن الوجوه فانه لابد وأن يكون عند الموت فى أعظم أنواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان ألذ وأشهى وكان الالف معه أدوم وأبقى كانت مفارقته أشد إيلاما وأعظم تأثيرا فى حصول الغم والحسرة ، فظهر أن هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة فى هذا الباب .

وفى الآية وجه آخر : وهو أن الشيطان يعدهم بأنه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا فى استيفاء اللذات الدنيوية .

ثم قال تعالى ﴿أولئك مأواهم جهنم﴾ واعلم أنا ذكرنا أن الغرور عبارة عن الحالة التى تحصل للانسان عند وجدان مايستحسن ظاهره الا أنه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه ، والاستغراق

لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

فى طيبات الدنيا والانهماك فى معاصى الله سبحانه وان كان فى الحال لذيذا الا أن عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته ، فكان هذا المعنى مما يقوى ما تقدم ذكره من أنه ليس إلا الغرور .

ثم قال تعالى ﴿ولا يجدون عنها محيصا﴾ المحيص المعدل والمفر . قال الواحدى رحمه الله : هذه الآية تحتمل وجهين : أحدهما : أنه لابد لهم من ورودها . والثانى : التخليد الذى هو نصيب الكفار ، وهذا غير بعيد لأن الضمير فى قوله (ولا يجدون) عائد إلى الذين تقدم ذكرهم ، وهم الذين قال الشيطان : لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا . والأظهر أن الذى يكون نصيبا للشيطان هم الكفار .

ولما ذكر الله الوعيد أردفه بالوعد فقال ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا﴾

واعلم أنه تعالى فى أكثر آيات الوعد ذكر (خالدين فيها أبدا) ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الأصل ، فعلمنا أن الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام ، وأما فى آيات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التأبيد إلا فى حق الكفار ، وذلك يدل على أن عقاب الفساق منقطع .

ثم قال ﴿وعد الله حقا﴾ قال صاحب الكشاف : هما مصدران : الأول : مؤكد لنفسه ، كأنه قال : وعد وعدا ، وحقا مصدر مؤكد لغيره ، أى حق ذلك حقا .

ثم قال ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾ وهو توكيد ثالث بليغ . وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لأتباعه من المواعيد الكاذبة والأمانى الباطلة . والتنبيه على أن وعد الله أولى بالقبول وأحق بالتصديق من قول الشيطان الذى ليس أحد أكذب منه ، وقرأ حمزة والكسائى (أصدق من الله قيلا) باشمام الصاد الزاى ، وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال فى القرآن . نحو (قصد السبيل : فاصدع بما تؤمر) والقيل : مصدر قال قولا وقيلا ، وقال ابن السكيت : القيل والقال اسمان لا مصدران .

ثم قال تعالى ﴿ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الأمنية أفعولة من المنية ، وتمام الكلام فى هذا اللفظ مذكور فى قوله تعالى

(إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته)

﴿المسألة الثانية﴾ ليس : فعل، فلا بد من اسم يكون هو مسنداً اليه ، وفيه وجوه : الأول : ليس الثواب الذى تقدم ذكره والوعد به فى قوله (سندخلهم جنات تجرى) الآية، بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، أى ليس يستحق بالأمانى إنما يستحق بالايمان والعمل الصالح . الثانى : ليس وضع الدين على أمانيكم . الثالث : ليس الثواب والعقاب بأمانيكم ، والوجه الأول أولى لأن إسناد «ليس» إلى ماهو مذكور فيما قبل أولى من إسناده إلى ماهو غير مذكور .

﴿المسألة الثالثة﴾ الخطاب فى قوله (ليس بأمانيكم) خطاب مع من؟ فيه قولان : الأول : أنه خطاب مع عبدة الاوثان ، وأمانيهم أن لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب ، وإن اعترفوا به لكنهم يصفون أصنامهم بأنها شفعاؤهم عند الله ، وأما أمانى أهل الكتاب فهو قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) فلا يعذبنا ، وقولهم (لن تمسنا النار الا أياما معدودة)

﴿القول الثانى﴾ انه خطاب مع المسلمين ، وأمانيهم أن يغفر لهم وإن ارتكبو الكبائر ، وليس الامر كذلك، فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وروى أنه تفاخر المسلمون وأهل الكتاب فقال أهل الكتاب : نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ، ونحن أولى بالله منكم ، وقال المسلمون : نبينا خاتم النبيين ، وكتابنا ناسخ الكتب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿من يعمل سوءاً يجز به﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أنه تعالى لايعفو عن شىء من السيئات ، وليس لقائل أن يقول : هذا يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا : الجواب عنه من وجهين . الأول : أن العام بعد التخصيص حجة ، والثانى : أن صاحب الصغيرة قد انحبط من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية، فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه .

أجاب أصحابنا عنه بأن الكلام على عموماته قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والذى نزيده فى هذه الآية وجوه الأول : لم لا يجوز أن يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان فى الدنيا من الغموم والهموم والاحزان والآلام والاسقام ، والذى يدل على صحة ماذكرنا القرآن والخبر ، أما القرآن فهو قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) سمى ذلك القطع بالجزاء

وأما الخبر فما روى أنه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : كيف الصلاح بعدهذه الآية؟فقال غفر الله لك ياأبابكر ألست تمرض.أليس يصيبك الأذى فهو ماتجزون.وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قرأ هذه الآية فقال:أنجزى بكل مانعمل لقد هلكنا ، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال:يجزى المؤمن فى الدنيا بمصيبته فى جسده ومايؤذيه،وعن أبى هريرة رضي الله عنه : لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا : يارسول الله ما أبقت هذه الآية لنا شيئا ، فقال عليه الصلاة والسلام «أبشروا فانه لايصيب أحدأمنكم مصيبة فى الدنيا إلا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التى تقع فى قدمه»

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ هب أن ذلك الجزاء إنما يصل اليهم يوم القيامة ، لكن لم لايجوز أن يحصل الجزاء بنقص ثواب إيمانه وسائر طاعاته ، ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول أما القرآن فقوله تعالى ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾

وأما الخبر : فما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال : لما نزلت هذه الآية شقت على المؤمنين مشقة شديدة ، وقالوا يارسول الله وأينا لم يعمل سوأ فكيف الجزاء ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزى بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت آحاده أعشاره»

وأما المعقول : فهو أن ثواب الايمان وجميع الطاعات أعظم لامحالة من عقاب الكبيرة الواحدة . والعدل يقتضى أن يحط من الأكثر مثل الأقل ، فيبقى حينئذ من الأكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن هذه الآية إنما نزلت فى الكفار ، والذى يدل على ما ذكرناه أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) فالمؤمن الذى أطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات ، فوجب القطع بأنه يدخل الجنة بحكم هذه الآية ، وقولهم : خرج عن كونه مؤمناً فهو باطل للدلائل الدالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن ، مثل قوله (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الى قوله (فان بغت إحداهما على الأخرى) سمى الباغى حال كونه باغياً مؤمنا، وقال (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا، وقال (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله) سماه مؤمناً حال ماأمره بالتوبة ، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان مؤمناً كان قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات) حجة فى أن المؤمن الذى يكون صاحب الكبيرة من أهل الجنة ، فوجب أن يكون قوله (من يعمل سوءاً يجز به) مخصوصاً بأهل الكفر

وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا «١٢٣»

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ هب أن النص يعم المؤمن والكافر ، ولكن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) أخص منه والخاص مقدم على العام ، ولأن إلحاق التأويل بعمومات الوعيد أولى من إلحاقه بعمومات الوعد لأن الوفاء بالوعد كرم ، وإهمال الوعيد وحمله على التأويل بالتعريض جود وإحسان

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لأن قوله (من يعمل سوءاً) يتناول جميع المحرمات ، فدخل فيه ماصدر عن الكفار مما هو محرم فى دين الاسلام ثم قوله (يجزبه) يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم فى الدنيا

قلنا : انه لابد وأن يصل جزاء أعمالهم الحسنة اليهم فى الدنيا إذ لاسبيل إلى ايصال ذلك الجزاء اليهم فى الآخرة ، وإذا كان كذلك فهذا يقتضى أن يكون تنعمهم فى الدنيا أكثر ولذاتهم هنا أكمل ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر) وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ان جزاء أفعالهم المحظورة تصل اليهم فى الدنيا ، فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم فى الآخرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : دلت الآية على أن العبد فاعل ، ودلت أيضا على أنه بعمل السوء يستحق الجزاء ، وإذا دلت الآية على مجموع هذين الأمرين فقد دلت على أن الله غير خالق لافعال العباد ، وذلك من وجهين : أحدهما : أنه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين ، والثانى : أنه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل ، لأن الآية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله ، واعلم أن الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر فى هذا الكتاب .

ثم قال تعالى ﴿ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا﴾

قالت المعتزلة : دلت الآية على نفى الشفاعة ، والجواب من وجهين : الأول : انا قلنا ان هذه الآية فى حق الكفار . والثانى : أن شفاعة الأنبياء والملائكة فى حق العصاة إنما تكون باذن الله تعالى ، وإذا كان كذلك فلاولى لأحد ولا نصير لأحد إلا الله سبحانه وتعالى .

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا «١٢٤»

ثم قال تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا﴾

قال مسروق: لما نزل قوله (من يعمل سوأ يجزبه) قال أهل الكتاب للمسلمين: نحن وأنتم سواء، فنزلت هذه الآية إلى قوله (ومن أحسن دينا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم (يدخلون الجنة) بضم الياء وفتح الخاء على مالم يسم فاعله، وكذلك فى سورة مريم وفى حم المؤمن، والباقون بفتح الياء وضم الخاء فى هذه السور جميعاً على أن الدخول مضاف اليهم، وكلاهما حسن، والأول أحسن لأنه أفخم، ويدل على مثيب ادخلهم الجنة ويوافق (ولا يظلمون) وأما القراءة الثانية فهى مطابقة لقوله تعالى (ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم) ولقوله (ادخلوها بسلام) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا: الفرق بين «من» الأولى والثانية أن الأولى للتبعيض، والمراد من يعمل بعض الصالحات لأن أحداً لا يقدر على أن يعمل جميع الصالحات، بل المراد أنه إذا عمل بعضها حال كونه مؤمناً استحق الثواب

واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن صاحب الكبيرة لا يبقى مخلداً فى النار، بل ينقل إلى الجنة، وذلك لأنا بينا أن صاحب الكبيرة مؤمن، واذا ثبت هذا فنقول: إن صاحب الكبيرة إذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية أن يدخل الجنة، ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق أن يدخل النار، فأما أن يدخل الجنة ثم ينقل الى النار فذلك باطل بالاجماع، أو يدخل النار ثم ينقل إلى الجنة فذلك هو الحق الذى لا محيد عنه والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ النقير: نقرة فى ظهر النواة منها تنبت النخلة، والمعنى أنهم لا ينقصون قدر منبت النواة

فان قيل: كيف خص الله الصالحين بأنهم لا يظلمون مع أن غيرهم كذلك كما قال (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (وما الله يريد ظلما للعالمين)

والجواب من وجهين: الأول: أن يكون الراجع فى قوله (ولا يظلمون) عائداً إلى عمال السوء

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً «١٢٥» وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا «١٢٦»

وعمال الصالحات جميعا ، والثانى : أن كل مالا ينقص عن الثواب كان بأن لايزيد فى العقاب أولى هـذا هو الحكم فيما بين الخلق ، فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق

قوله تعالى ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا ولله مافى السموات ومافى الأرض وكان الله بكل شىء محيطا﴾

اعلم أنه تعـالى لمـا شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمناً شرح الايمـان وبين فضله من وجهين : أحدهما : أنه الدين المشتمل على إظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعـالى ، والثانى : وهو أنه الدين الذى كان عليه ابراهيم عليـه الصلاة والسلام، وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب فى دين الاسلام

﴿أما الوجه الأول﴾ فاعلم أن دين الاسلام مبنى على أمرين : الاعتقاد والعمل : أما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله (أسلم وجهه) وذلك لأن الاسلام هو الانقياد والخضوع . والوجـه أحسن أعضاء الانسان ، فالانسان إذا عرف بقلبه ربه وأقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد أسلم وجهه لله ، وأما العمل فاليه الاشارة بقوله (وهو محسن) ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات، فتأمل فى هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والأغراض ، وأيضا فقوله (أسلم وجهه لله) يفيد الحصر ، معناه أنه أسلم نفسه لله وما أسلم لغير الله ، وهذا تنبيه على أن كمال الايمـان لايحصل إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق وإظهار التبرى من الحول والقوة ، وأيضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله، فان المشركين كانوا يستعينون بالأصنام ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها ، واليهود كانوا يقولون فى دفع عقاب الآخرة عنهم : انهم من أولاد الأنبياء ، والنصارى كانوا يقولون : ثالث ثلاثة ، فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله . وأما المعتزلة فهم فى الحقيقـة ماأسلمت وجوههم لله لأنهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم ، والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم ، فهم فى

الحقيقة لايرجون إلا أنفسهم ولا يخافون إلا أنفسهم ، وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والابداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى ، واعتقدوا أنه لاموجد ولا مؤثر إلا الله فهم الذين أسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله ، وانقطع نظرهم عن كل شيء ماسوى الله .

﴿وأما الوجه الثانى فى بيان فضيلة الاسلام﴾ وهوأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما دعا الخلق إلى دين ابراهيم عليه السلام ، فلقد اشتهر عند كل الخلق أنابراهيم عليه السلام ماكان يدعو إلاالى الله تعالى كما قال (إنى برىء مما تشركون) وماكان يدعو إلى عبادة فلك ولاطاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة ، بل كان دينه الدعوة إلى الله والاعراض عن كل ماسوى الله ودعوة محمد عليه الصلاة والسلامقدكان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام فى الختان وفىالأعمال المتعلقةبالكعبة: مثل الصلاة إليها والطواف بها والسعى والرمى والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة فىقوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) ولما ثبت أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريبا من شرع إبراهيم . ثم إن شرع إبراهيم مقبول عند الكل ، وذلك لأن العرب لايفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب إلى إبراهيم ، وأما اليهود والنصارى فلا شك فى كونهم مفتخرين به ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولا عندالكل .

وأما قوله ﴿حنيفا﴾ ففيه بحثان : الأول : يجوز أن يكون حالا للمتبوع ، وأن يكون حالا للتابع ، كما إذاقلت: رأيتراكبا، فانه يجوز أن يكون الراكب حالا للمرئى والرائى .

﴿البحث الثانى﴾ الحنيف المائل ، ومعناه أنه مائل عن الأديان كلها ، لأن ماسواه باطل ، والحقأنه مائل عن كلظاهر وباطن ، وتحقيق الكلام فيه أن الباطل وإن كان بعيداً منالباطل الذى يضاده فقد يكون قريبا من الباطل الذى يجانسه ، وأماالحق فانه واحد فيكون مائلاعن كل ماعداه كالمركز الذى يكون فى غاية البعد عن جميع أجزاء الدائرة .

فان قيل : ظاهرهذهالآية يقتضى أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع إبراهيم ، وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة ، وأنتم لاتقولون بذلك .

قلنا : يجوز أن تكون ملة إبراهيم داخلة فى ملة محمد عليه الصلاة والسلام مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ،

ثم قال تعالى ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذهالآية بماقبلها، وفيه وجهان : الأول : أن إبراهيم عليه السلام

لما بلغ فى علو الدرجة فى الدين أن اتخذه الله خليلا كان جديرا بأن يتبع خلقه وطريقته . والثانى : أنه لما ذكر ملة إبراهيم ووصفه بكونه حنيفا ثم قال عقيبه (واتخذ الله إبراهيم خليلا) أشعر هذا بأنه سبحانه إنما اتخذه خليلا لأنه كان عالما بذلك الشرع آتيا بتلك التكاليف ، ومما يؤكد هذا قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنى جاعلك للناس إماما) وهذا يدل على أنه سبحانه إنما جعله إماماً للخلق لأنه أتم تلك الكلمات .

واذا ثبت هذا فنقول : لما دلت الآية على أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بهذا المنصب العالى وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب أنه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على أن من عمل بهذا الشرع لابد وأن يفوز بأعظم المناصب فى الدين ، وذلك يفيد الترغيب العظيم فى هذا الدين :

فان قيل : ماموقع قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلا)

قلنا : هذه الجملة اعتراضية لامحل لها من الاعراب ، ونظيره ماجاء فى الشعر من قوله :

والحوادث جمة

والجملة الاعتراضية من شأنها تأكيد ذلك الكلام ، والأمر ههنا كذلك على مابيناه .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى اشتقاق الخليل وجوها : الأول : أن خليل الانسان هو الذى يدخل فى خلال أموره وأسراره ، والذى دخل حبه فى خلال أجزاء قلبه ، ولاشك أن ذلك هو الغاية فى المحبة .

قيل : لما أطلع الله إبراهيم عليه السلام على الملكوت الأعلى والأسفل . ودعا القوم مرة بعد أخرى إلى توحيد الله ، ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ، ومنعهم عن عبادة الأوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان جعله الله إماما للخلق ورسولا إليهم ، وبشره بأن الملك والنبوة فى ذريته ، فلهذه الاختصاصات سماه خليلا ، لأن محبة الله لعبده عبارة عن إرادته لايصال الخيرات والمنافع إليه .

﴿الوجه الثانى فى اشتقاق اسم الخليل﴾ أنه الذى يوافقك فى خلالك . أقول : روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «تخلقوا بأخلاق الله» فيشبه أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ فى هذا الباب مبلغاً لم يبلغه أحد ممن تقدم لاجرم خصه الله بهذا التشريف .

﴿الوجه الثالث﴾ قال صاحب الكشاف : إن الخليل هو الذى يسايرك فى طريقك، من الخل وهو الطريق فى الرمل ، وهذا الوجه قريب من الوجه الثانى ، أو يحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده فى ظاهره وباطنه عن حكم الله. كما أخبر الله عنه بقوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت

لرب العالمين)

﴿الوجه الرابع﴾ الخليل هو الذى يسد خللك كما تسد خلله ، وهذا القول ضعيف لأن إبراهيم عليه السلام لما كان خليلا مع الله امتنع أن يقال: إنه يسد الخلل ، ومن ههنا علمنا أنه لا يمكن تفسير الخليل بذلك ، أما المفسرون فقد ذكروا فى سبب نزول هذا اللقب وجوها : الأول : أنه لما صار الرمل الذى أتى به غلمانه دقيقاً قالت امرأته : هذا من عند خليلك المصرى ، فقال إبراهيم : بل هو من خليلى الله ، والثانى: قال شهر بن حوشب : هبط ملك فى صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجى فقال إبراهيم عليه السلام: اذكره مرة أخرى، فقال لا أذكره مجاناً، فقال لك مالى كله، فذكره الملك بصوت أشجى من الأول ، فقال : اذكره مرة ثالثة ولك أولادى ، فقال الملك : أبشر فانى ملك لا أحتاج إلى مالك وولدك ، وإنما كان المقصود امتحانك ، فلما بذل المال والأولاد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذه الله خليلا . الثالث : روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابراهيم فى صورة غلمان حسان الوجوه . وظن الخليل أنهم أضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط أن تسموا الله فى أوله وتحمدوه فى آخره ، فقال جبريل أنت خليل الله ، فنزل هذا الوصف . وأقول : فيه عندى وجه آخر ، وهو أن جوهر الروح إذا كان مضيئاً مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والأحوال الجسدانية ، ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف أعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وأفكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية ، صار مثل هذا الانسان متوغلا فى عالم القدس والطهارة متبرئاً عن علائق الجسم والحس ، ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد فى هذه الأحوال الشريفة إلى أن يصير بحيث لايرى إلا الله ، ولا يسمع إلا الله ، ولا يتحرك إلا بالله ، ولا يسكن إلا بالله ولا يمشى إلا بالله ، فكان نور جلال الله قد سرى فى جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص فى جواهرها ، وتوغل فى ماهياتها ، فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقاً بأنه خليل لما أنه تخللت محبة الله فى جميع قواه ، وإليه الاشارة بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه «اللهم اجعل فى قلبى نوراً وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا وفى عصبى نورا»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال بعض النصارى : لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف ، فلم لايجوز إطلاق اسم الابن فى حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف .

وجوابه : أن الفرق أن كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة ، وذلك لا يقتضى الجنسية . أما

الابن فانه مشعر بالجنسية ، وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات .

ثم قال تعالى ﴿ولله مافى السموات وما فى الأرض وكان الله بكل شيء محيطا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها ، وفيه وجوه : الأول : أن يكون المعنى أنه لم يتخذالله إبراهيم خليلا لاحتياجه إليه فى أمر من الأمور كما تكون خلة الآدميين ، وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والأرض ، ومن كان كذلك ، فكيف يعقل أن يكون محتاجا إلى البشر الضعيف ، وانما اتخذه خليلا بمحض الفضل والاحسان والكرم ، ولأنه لما كان مخلصا فى العبودية لاجرم خصه الله بهذا التشريف ، والحاصل أن كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه أزال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام . والثانى : أنه تعالى ذكرمن أول السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من الأمر والنهى والوعد والوعيد ، فبين ههنا أنه إله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ، ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا . فوجب على كل عاقل أن يخضع لتكاليفه وأن ينقاد لأمره ونهيه . الثالث : أنه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما إلا عند حصول أمرين : أحدهما : القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات . والثانى : العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصى والمحسن والمسيء ، فدل على كمال قدرته بقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) وعلى كمال علمه بقوله (وكان الله بكل شيء محيطا) الرابع : أنه سبحانه لما وصف إبراهيم بأنه خليله بين أنه مع هذه الخلة عبدله ، وذلك لأنه له مافى السموات ومافى الأرض ، ويجرى هذا مجرى قوله (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) ومجرى قوله (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) يعنى أن الملائكة مع كمالهم فى صفة القدرة والقوة فى صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن أن يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله ! كذا ههنا ، يعنى إذا كان كل من فى السموات والأرض ملكه فى تسخيره ونفاذ إلهيته فكيف يعقل أن يقال : إن اتخاذ الله إبراهيم عليه السلام خليلا يخرجه عن عبودية الله ، وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (مافى السموات ومافى الأرض) ولم يقل «من» لأنه ذهب مذهب الجنس ، والذى يعقل إذا ذكر وأريد به الجنس ذكر بما .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وكان الله بكل شيء محيطا) فيه وجهان : أحدهما : المراد منه الاحاطة فى العلم . والثانى : المراد منه الاحاطة بالقدرة ، كما فى قوله تعالى (وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها) قال القائلون بهذا القول : وليس لقائل أن يقول لما دل قوله (ولله مافى السموات ومافى

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِى الْكِتَابِ فِى يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِى لَاتُؤْتُونَهُنَّ مَاكُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا «١٢٧»

الأرض) على كمال القدرة، فلو حملنا قوله (وكان الله بكل شىء محيطا) على كمال القدرة لزم التكرار، وذلك لأنا نقول: إن قوله (لله ما فى السموات وما فى الأرض) لا يفيد ظاهره إلا كونه تعالى قادراً مالكا لكل ما فى السموات وما فى الأرض، ولا يفيد كونه قادراً على مايكون خارجا عنهما ومغايراً لهما، فلما قال (وكان الله بكل شىء محيطا) دل على كونه قادرا على مالا نهاية له من المقدورات خارجا عن هذه السموات والأرض، على أن سلسلة القضاء والقدر فى جميع الكائنات والممكنات إنما تنقطع بإيجاده وتكوينه وإبداعه، فهذا تقرير هذا القول، إلا أن القول الأول أحسن لما بينا أن الالهية والوفاء بالوعد والوعيد إنما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم، فلا بد من ذكرهما معاً، وإنما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت فى علم الأصول أن العلم بالله هو العلم بكونه قادرا، ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه عالما لما أن الفعل بحدوثه يدل على القدرة، وبما فيه من الاحكام والاتقان يدل على العلم، ولاشك أن الأول مقدم على الثانى

قوله تعالى ﴿ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما﴾

اعلم أن عادة الله فى ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه وهو أنه يذكر شيئاً من الأحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة فى الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة إلهيته، ثم يعود مرة أخرى الى بيان الاحكام، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها الى التأثير فى القلوب، لأن التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع فى موقع القبول الا إذا كان مقرونا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لايؤثر فى القلب الا عند

القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد ، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق .

اذا عرفت هذا فنقول : إنه سبحانه ذكر فى أول هذه السورة أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى فى ذلك ، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ، ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن) وفى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : الاستفتاء طلب الفتوى يقال : استفتيت الرجل فى المسألة فأفتانى افتاء وفتيا وفتوى ، وهما اسمان موضوعان موضع الافتاء ، ويقال : أفتيت فلانا فى رؤيا رآها اذا عبرها قال تعالى (يوسف أيها الصديق أفتنا فى سبع بقرات سمان) ومعنى الافتاء إظهار المشكل ، وأصله من الفتى وهو الشاب الذى قوى وكمل ، فالمعنى كأنه يقوى ببيانه ماأشكل ويصير قويا فتيا .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية قولين : الأول : أن العرب كانت لاتورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا فى أول هذه السورة ، فهذه الآية نزلت فى توريثهم . والثانى : أن الآية نزلت فى توفية الصداق لهن ، وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ولها مال تزوج بها وأكل مالها ، واذا كانت دميمة منعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ، فأنزل الله هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الاستفتاء لايقع عن ذوات النساء وإنما يقع عن حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن ، وتلك الحالة غير مذكورة فى الآية فكانت مجملة غير دالة على الأمر الذى وقع عنه الاستفتاء .

أما قوله تعالى ﴿وما يتلى عليكم﴾ ففيه أقوال : الأول : أنه رفع بالابتداء والتقدير : قل الله يفتيكم فى النساء ، والمتلو فى الكتاب يفتيكم فيهن أيضا ، وذلك المتلو فى الكتاب هو قوله (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى اليتامى)

وحاصل الكلام أنهم كانوا قد سألوا عن أحوال كثيرة من أحوال النساء ، فما كان منها غير مبين الحكم ذكر أن الله يفتيهم فيها ، وما كان منها مبين الحكم فى الآيات المتقدمة ذكر أن تلك الآيات المتلوة تفتيهم فيها . وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم إفتاء من الكتاب ، ألا ترى أنه يقال فى المجاز المشهور : إن كتاب الله بين لنا هذا الحكم ، وكما جاز هذا جاز أيضا أن يقال : إن

كتاب الله أفتى بكذا .

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (وما يتلى عليكم) مبتدأ و (فى الكتاب) خبره، وهى جملة معترضة ، والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ ، والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التى تتلى عليهم وأن العدل والانصاف فى حقوق اليتامى من عظائم الأمور عند الله تعالى التى يجب مراعاتها والمحافظة عليها ، والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله . ونظيره فى تعظيم القرآن قوله (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم)

﴿القول الثالث﴾ أنه مجرور على القسم ، كأنه قيل : قل الله يفتيكم فيهن ، وأقسم بما يتلى عليكم فى الكتاب ، والقسم أيضا بمعنى التعظيم .

﴿والقول الرابع﴾ انه عطف على المجرور فى قوله (فيهن) والمعنى : قل الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء ، قال الزجاج : وهذا الوجه بعيد جدا نظراً الى اللفظ والمعنى ، أما اللفظ فلأنه يقتضى عطف المظهر على المضمر ، وذلك غير جائز كما شرحناه فى قوله (تساءلون به والأرحام) وأما المعنى فلأن هذا القول يقتضى أنه تعالى فى تلك المسائل أفتى، ويفتى أيضا فيما يتلى من الكتاب ، ومعلوم أنه ليس المراد ذلك ، وانما المراد أنه تعالى يفتى فيما سألوا من المسائل . بقى ههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ بم تعلق قوله (فى يتامى النساء)

قلنا : هو فى الوجه الأول صلة «يتلى» أى يتلى عليكم فى معناهن ، وأما فى سائر الوجوه فبدل من «فيهن»

﴿السؤال الثانى﴾ الاضافة فى (يتامى النساء) ما هى ؟

الجواب : قال الكوفيون : معناه فى النساء اليتامى . فأضيفت الصفة الى الاسم ، كما تقول : يوم الجمعة، وحق اليقين . وقال البصريون : اضافة الصفة الى الاسم غير جائز. فلا يقال مررت بطالعة الشمس ، وذلك لأن الصفة والموصوف شىء واحد ، واضافة الشىء الى نفسه محال . وهذا التعليل ضعيف لأن الموصوف قد يبقى بدون الوصف ، وذلك يدل على أن الموصوف غير الصفة ، ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا : النساء فى الآية غير اليتامى ، والمراد بالنساء أمهات اليتامى أضيفت اليهن أولادهن اليتامى ، ويدل عليه أن الآية نزلت فى قصة أم كجة، وكانت لها يتامى

ثم قال ﴿اللاتى لا تؤتونهن﴾ قال ابن عباس: يريد ما فرض لهن من الميراث ، وهذا على قول من يقول : نزلت الآية فى ميراث اليتامى والصغار ، وعلى قول الباقين المراد بقوله (ما كتب

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «١٢٨»

لهن) الصداق .

ثم قال تعالى(وترغبون أن تنكحوهن) قال أبو عبيدة : هذا يحتمل الرغبة والنفرة ، فان حملته على الرغبة كان المعنى : وترغبون فى أن تنكحوهن ، وإن حملته على النفرة كان المعنى : وترغبون عن أن تنكحوهن لدمامتهن . واحتج أصحاب أبى حنيفة رحمه الله بهذه الآية على أنه يجوز لغير الأب والجدتزويج الصغيرة ، ولا حجة لهم فيها لاحتمال أن يكون المراد : وترغبون أن تنكحوهن إذا بلغن ، والدليل على صحة قولنا: أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر ، فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب أمها فى المال ، فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قدامة : أنا عمها ووصى أبيها ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : انها صغيرة وانها لاتزوج إلا بأذنها ، وفرق بينها وبين ابن عمر ، ولأنه ليس فى الآية أكثر من ذكر رغبة الأولياء فى نكاح اليتيمة ، وذلك لايدل على الجواز .

ثم قال تعالى ﴿والمستضعفين من الولدان﴾ وهو مجرور معطوف على يتامى النساء . كانوا فى الجاهلية لايورثون الأطفال ولا النساء ، وإنما يورثون الرجال الذين بلغوا إلى القيام بالأمور العظيمة دون الأطفال والنساء .

ثم قال تعالى﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط﴾ وهو مجرور معطوف على المستضعفين ، وتقدير الآية : وما يتلى عليكم فى الكتاب يفتيكم فى يتامى النساء وفى المستضعفين وفى أن تقوموا لليتامى بالقسط (وماتفعلوا من خير فان الله كان به عليما) يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شىء

قوله تعالى ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾

اعلم أن هذا من جملة ما أخبر الله تعالى أنه يفتيهم به فى النساء مما لم يتقدم ذكره فى هذه السورة وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم : هـذه الآية شبيهة بقوله (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره) وقوله (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) وههنا ارتفع (امرأة) بفعل يفسره (خافت) وكذ القول فى جميع الآيات التى تلوناها والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : خافت أى علمت ، وقال آخرون : ظنت ، وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة ، بل المراد نفس الخوف إلا أن الخوف لا يحصل إلا عند ظهور الأمارات الدالة على وقوع الخوف ، وتلك الأمارات ههنا أن يقول الرجل لامرأته : انك دميمة أو شيخة وإنى أريد أن أتزوج شابة جميلة ، والبعل هو الزوج ، والأصل فى البعل هو السيد ، ثم سمى الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ؛ ويجمع البعل على بعولة ، وقد سبق هذا فى سورة البقرة فى قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه ، واشتقاقه من النشز وهو ماارتفع من الأرض ، ونشوز الرجل فى حق المرأة أن يعرض عنها ويعبس وجهه فى وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون فى سبب نزول الآية وجوها : الأول : روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الآية نزلت فى ابن أبى السائب كانت له زوجة وله منها أولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها ، فقالت لاتطلقنى ودعنى أشتغل بمصالح أولادى واقسم فى كل شهر ليالى قليلة ، فقال الزوج : ان كان الأمر كذلك فهو أصلح لى . والثانى : أنها نزلت فى قصة سودة بنت زمعة أراد النبى عليه الصلاة والسلام أن يطلقها ، فالتمست أن يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة ، فأجاز النبى عليه الصلاة والسلام ذلك ولم يطلقها . والثالث : روى عن عائشة انها قالت : نزلت فى المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها ، فتقول: أمسكنى وتزوج بغيرى ، وأنت فى حل من النفقة والقسم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (نشوزا أو اعراضا) المراد بالنشوز اظهار الخشونة فى القول أو الفعل أو فيهما ، والمراد من الاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء ، وذلك لأن مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة .

ثم قال تعالى ﴿فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (يصلحا) بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف من الاصلاح ، والباقون (يصالحا) بفتح الياء والصاد، والألف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ، ويصالحا فى الأصل هو يتصالحا، فسكنت التاء وأدغمت فى الصاد ، ونظيره قوله

(اداركوا فيها) أصله تداركوا سكنت التاء وأبدلت بالدال لقرب المخرج وأدغمت فى الدال ، ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ (يصلحا) فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فأصلح بينهم) وقال (أو اصلاح بين الناس) ومن قرأ يصالحا وهو الاختيار عند الأكثرين قال : ان يصالحا معناه يتوافقا ، وهو أليق بهذا الموضع وفى حرف عبد الله : فلا جناح عليهما ان صالحا ، وانتصب صلحا فى هذه القراءة على المصدر وكان الأصل أن يقال : تصالحا ، ولكنه ورد كما فى قوله (والله أنبتكم من الأرض نباتا) وقوله (وتبتل اليه تبتيلا) وقول الشاعر :

وبعد عطائك المائة الرتاعا

﴿المسألة الثانية﴾ الصلح إنما يحصل فى شىء يكون حقا له ، وحق المرأة على الزوج اما المهر أو النفقة أو القسم ، فهذه الثلاثة هى التى تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى ، أما الوطء فليس كذلك ، لأن الزوج لايجبر على الوطء .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الصلح عبارة عما إذا بذلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج أو أسقطت عنه مؤنة النفقة ، أو أسقطت عنه القسم ، وكان غرضها من ذلك أن لايطلقها زوجها ، فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزاً .

ثم قال تعالى ﴿والصلح خير﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف ، والمفرد الذى دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا ؟ والذى نصرناه فى أصول الفقه أنه لايفيده ، وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه .

وأما إذا قلنا : إنه يفيد العموم فههنا بحث، وهو أنه إذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم أولى أم على المعهود السابق ؟ الأصح أن حمله على المعهود السابق أولى ، وذلك لأنا إنما حملناه على الاستغراق ضرورة أنا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ويخرج عن الافادة ، فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : من الناس من حمل قوله (والصلح خير) على الاستغراق ، ومنهم من حمله على المعهود السابق ، يعنى الصلح بين الزوجين خير من الفرقة ، والأولون تمسكوا به فى مسألة أن الصلح على الانكار جائز كما هو قول أبى حنيفة ، وأما نحن فقد بينا أن حمل هذا

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ

اللفظ على المعهود السابق أولى، فاندفع استدلالهم والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : هذه الجملة اعتراض ، وكذلك قوله (وأحضرت الأنفس الشح) إلا أنه اعتراض مؤكد للمطلوب لحصل المقصود .

﴿المسألة الثالثة﴾ انه تعالى ذكر أولا قوله (فلا جناح عليهما أن يصالحا) فقوله (لاجناح) يوهم أنه رخصة ، والغاية فيه ارتفاع الاثم ، فبين تعالى أن هذا الصلح كما أنه لاجناح فيه ولا إثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة ، فانهما إذا تصالحا على شيء فذاك خير من أن يتفرقا أو يقيما على النشوز والاعراض ، أما قوله تعالى (وأحضرت الأنفس الشح)

فاعلم أن الشح هو البخل ، والمراد أن الشح جعل كالأمر المجاور للنفوس اللازم لها ، يعنى أن النفوس مطبوعة على الشح ، ثم يحتمل أن يكون المراد منه أن المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ، ويحتمل أن يكون المراد أن الزوج يشح بأن يقضى عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها .

ثم قال تعالى ﴿وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفيه وجوه : الأول : أنه خطاب مع الأزواج ، يعنى وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتيقنتم النشوز والاعراض وما يؤدى إلى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا، وهو يثيبكم عليه . الثانى : أنه خطاب للزوج والمرأة ، يعنى وان يحسن كل واحد منكما إلى صاحبه ويحترز عن الظلم . الثالث : أنه خطاب لغيرهما، يعنى ان تحسنوا فى المصالحة بينهما وتتقوا الميل إلى واحد منهما . وحكى صاحب الكشاف : أن عمران بن حطان الخارجى كان من أدم بنى آدم، وامرأته من أجملهم ، فنظرت اليه يوما ثم قالت : الحمد لله . فقال مالك ؟ فقالت حمدت الله على أنى وإياك من أهل الجنة لأنك رزقت مثلى فشكرت ، ورزقت مثلك فصبرت، وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين .

ثم قال تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) وفيه قولان : الأول : لن تقدروا على التسوية بينهن فى ميل الطباع . وإذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به . قالت المعتزلة : فهذا يدل على أن تكليف مالا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع ، وقد ذكرنا أن الاشكال لازم عليهم فى العلم وفى الدواعى . الثانى : لا تستطيعون التسوية بينهن فى الأقوال والافعال لأن التفاوت فى الحب يوجب التفاوت فى نتائج الحب ، لأن الفعل بدون الداعى ومع قيام

فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا «١٢٩»
وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا «١٣٠»

الصارف محال .

ثم قال ﴿فلا تميلوا كل الميل﴾ والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت فى الميل القلبى لأن ذلك خارج عن وسعكم ، ولكنكم منهيون عن إظهار ذلك التفاوت فى القول والفعل . روى الشافعى رحمة الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم ويقول «هذا قسمى فيما أملك وأنت أعلم بما لا أملك»

ثم قال تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعنى تبقى لا أيما ولا ذات بعل ، كما أن الشيء المعلق لا يكون على الأرض ولا على السماء ، وفى قراءة أبى : فتذروها كالمسجونة ، وفى الحديث «من كانت له امرأتان يميل مع احداهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل» وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعث إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة : إلى كل أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر بمثل هذا ؟ فقالوا : لا ، بعث إلى القرشيات بمثل هذا ، والى غيرهن بغيره ، فقالت للرسول ارفع رأسك وقل لعمر : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا فى القسمة بماله ونفسه ، فرجع الرسول فأخبره فأتم لهن جميعاً .

ثم قال تعالى ﴿وإن تصلحوا﴾ بالعدل فى القسم (وتتقوا) الجور (فان الله كان غفوراً رحيما) ماحصل فى القلب من الميل إلى بعضهن دون البعض .

وقيل : المعنى : وإن تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة ، وتتقوا فى المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك ، وهذا الوجه أولى لأن التفاوت فى الميل القلبى لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة إلى المغفرة .

ثم قال تعالى ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته﴾

واعلم أنه تعالى ذكر جواز الصلح إن أرادا ذلك ، فان رغبا فى المفارقة فالله سبحانه بين جوازه بهذه الآية أيضاً ، ووعد لهما أن يغنى كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق ، أو يكون المعنى أنه يغنى كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الأول ، وبعيش أهنأ من عيشه الأول .

ثم قال ﴿وكان الله واسعا حكيما﴾ والمعنى أنه تعالى لما وعد كل واحد منهما بأنه يغنيه من

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا «١٣١» وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «١٣٢» إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا «١٣٣» مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا «١٣٤»

سعته وصف نفسه بكونه واسعاً، وإنما جاز وصف الله تعالى بذلك لأنه تعالى واسع الرزق، واسع الفضل، واسع الرحمة، واسع القدرة واسع العلم، فلو ذكر تعالى أنه واسع فى كذا لاختص ذلك بذلك المذكور، ولكنه لما ذكر الواسع وما أضافه إلى شيء معين دل على أنه واسع فى جميع الكمالات، وتحقيقه فى العقل أن الموجود إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وماسواه ممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد الله الواجب لذاته، وإذا كان كذلك كان كل ماسواه من الموجودات فانما يوجد بإيجاده وتكوينه، فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم. وقوله (حكيما) قال ابن عباس: يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي: يريد فيما حكم على الزوج من إمساكها بمعروف أو تسريح باحسان.

قوله تعالى ﴿ولله مافى السموات ومافى الأرض ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله وإن تكفروا فان لله مافى السموات ومافى الأرض وكان الله غنياً حميداً ولله مافى السموات ومافى الأرض وكفى بالله وكيلا إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعاً بصيراً﴾

وفى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما ذكر أنه يغنى كلا من سعته، وأنه واسع أشار إلى ماهو كالتفسير لكونه واسعاً فقال (ولله مافى السموات ومافى الأرض) يعنى

من كان كذلك فانه لابد وأن يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة . الثانى : أنه تعالى لما أمر بالعدل والاحسان إلى اليتامى والمساكين بين أنه ما أمر بهذه الأشياء لاحتياجه إلى أعمال العباد ، لأن مالك السموات والأرض كيف يعقل أن يكون محتاجا إلى عمل الانسان مع ماهو عليه من الضعف والقصور ، بل إنما أمر بها رعاية لما هو الأحسن لهم فى دنياهم وأخراهم

ثم قال تعالى ﴿ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالآية أن الأمر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الأمم لم يلحقها نسخ ولا تبديل ، بل هو وصية الله فى الأولين والآخرين

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (من قبلكم) فيه وجهان : الأول : أنه متعلق بوصينا ، يعنى ولقد وصينا من قبلكم الذين أوتوا الكتاب . والثانى : أنه متعلق بأوتوا ، يعنى الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك ، وقوله (وإياكم) بالعطف على (الذين أوتوا الكتاب) والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية ، والمراد اليهود والنصارى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أن اتقوا الله) كقولك : أمرتك الخير ، قال الكسائى: يقال أوصيتك أن افعل كذا ،وأن تفعل كذا ، ويقال : ألم آمرك أن ائت زيدا ، وأن تأتى زيدا ، قال تعالى (أمرت أن أكون أول من أسلم) وقال (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة)

ثم قال تعالى ﴿وإن تكفروا فان لله مافى السموات ومافى الأرض وكان الله غنياً حميدا﴾ قوله (وإن تكفروا) عطف على قوله (اتقوا الله) والمعنى : أمرناهم وأمرناكم بالتقوى ، وقلنا لهم ولكم : إن تكفروا فان لله مافى السموات ومافى الأرض . وفيه وجهان : الأول : أنه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم بأصناف النعم كلها ، فحق كل عاقل أن يكون منقاداً لأوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه ، والثانى : أنكم إن تكفروا فان لله مافى سمواته ومافى أرضه من أصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه ، وكان مع ذلك غنياً عن خلقهم وعن عبادتهم ، ومستحقاً لأن يحمد لكثرة نعمه ، وإن لم يحمده أحد منهم فهو فى ذاته محمود سواء حمدوه أولم يحمدوه

ثم قال تعالى ﴿ولله مافى السموات ومافى الأض وكفى بالله وكيلا﴾

فان قيل : ما الفائدة فى تكرير قوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض)

قلنا : إنه تعالى ذكر هذه الكلمات فى هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة أمور : فأولها : أنه تعالى قال (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا ، فذكر عقيبه قوله (ولله مافى السموات وما فى الأرض) والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم ، وثانيها :

قال (وان تكفروا فان لله مافى السموات وما فى الأرض) والمراد منه أنه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، فلا يزداد جلاله بالطاعات ، ولا ينقص بالمعاصى والسيئات ، فذكر عقيبه قوله (فان لله مافى السموات وما فى الأرض) والغرض منه تقرير كونه غنياً لذاته عن الكل ، وثالثها : قال (ولله مافى السموات وما فى الأرض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا) والمراد منه أنه تعالى قادر على الافناء والايجاد ، فان عصيتموه فهو قادر على إعدامكم و إفنائكم بالكلية ، وعلى أن يوجد قوماً آخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه ، فالغرض ههنا تقدير كونه سبحانه وتعالى قادراً على جميع المقدورات ، وإذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على أحد تلك المدلولات ، ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثانى ، ثم يذكره ثالثاً ليستدل به على المدلول الثالث ، وهذه الاعادة أحسن وأولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة ، لأن عند إعادة ذكر الدليل يخطر فى الذهن مايوجب العلم بالمدلول ، فكان العلم الحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى ، فظهر أن هذا التكرير فى غاية الحسن والكمال . وأيضا فاذا أعدته ثلاث مرات وفرعت عليه فى كل مرة إثبات صفة أخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والأرض دالا على أسرار شريفة ومطالب جليلة ، فعند ذلك يجتهد الانسان فى التفكر فيها والاستدلال بأحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ، ولما كان الغرض الكلى من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والأفهام عن الاشتغال بغير الله إلى الاستغراق فى معرفة الله ، وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده ، لاجرم كان فى غاية الحسن والكمال . وقوله (وكان الله على ذلك قديرا) معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات ، فان قدرته على الأشياء لوكانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة أخرى ولزم التسلسل

ثم قال تعالى ﴿من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة﴾ والمعنى أن هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون ، وذلك لأن عند الله ثواب الدنيا والآخرة ، فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع أنه كان كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ، ولوكان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع .

فان قيل : كيف دخل الفاء فى جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة أو لم تحصل ؟

قلنا : تقرير الكلام : فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان أراده الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «١٣٥»

ثم قال ﴿وكان الله سميعا بصيرا﴾ يعني يسمع كلامهم أنهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى أنهم لايسعون فى الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة ، وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال .

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ان يكن غنياً أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى اتصال الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالأمر بالقيام بأداء حقوق الله تعالى وبالشهادة لاحياء حقوق الله ، وبالجملة فكأنه قيل : ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله ، وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ، ولاشك أن هذا المقام أعلى وأشرف، فكانت هذه الآية تأكيدا لما تقدم من التكاليف . الثانى : ان الله تعالى لما منع الناس عن أن يقصروا عن طلب ثواب الدنيا وأمرهم بأن يكونوا طالبين لثواب الاخرة ذكر عقيبه هذه الآية ، وبين أن كمال سعادة الانسان فى أن يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون فى آخر مراتب الانسانية وأول مراتب الملائكة ، فأما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التى منتهى أمرها وجدان علف، أو السبع الذى غاية أمره ايذاء حيوان . الثالث : أنه تقدم فى هذه السورة أمر الناس بالقسط كما قال (وان خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى) وأمرهم بالاشهاد عند دفع أموال اليتامى اليهم ، وأمرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال فى سبيل الله ، وأجرى فى هذه السورة قصة طعمة بن أبيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودى

بالباطل . ثم إنه تعالى أمر فى هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ، ومعلوم أن ذلك أمر من الله لعباده بأن يكونوا قائمين بالقسط ، شاهدين لله على كل أحد ، بل وعلى أنفسهم ، فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ماجرى ذكره فى هذه السورة من أنواع التكاليف .

﴿المسألة الثانية﴾ القوام مبالغة من قائم ، والقسط العدل ، فهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يكونوا مبالغين فى اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل ، وقوله (شهداء لله) أى تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما أمرتم باقامتها ، ولو كانت الشهادة على أنفسكم أو آبائكم أو أقاربكم ، وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران : الأول : أن يقر على نفسه لأن الاقرار كالشهادة فى كونه موجباً إلزام الحق ، والثانى : أن يكون المراد وإن كانت الشهادة وبالاعلى أنفسكم وأقاربكم ، وذلك أن يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم أو غيره

﴿المسألة الثالثة﴾ فى نصب «شهداء» ثلاثة أوجه : الأول : على الحال من (قوامين) . والثانى : أنه خبر على أن (كونوا) لها خبران ، والثالث : أن تكون صفة لقوامين

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قدم الأمر بالقيام بالقسط على الأمر بالشهادة لوجوه : الأول : أن أكثر الناس عادتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف ، فاذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه حتى أن أقبح القبيح إذا صدر عنهم كان فى محل المسامحة وأحسن الحسن ، وإذا صدر عن غيرهم كان فى محل المنازعة فالله سبحانه نبه فى هذه الآية على سوء هذه الطريقة ، وذلك أنه تعالى أمرهم بالقيام بالقسط أولا ، ثم أمرهم بالشهادة على الغير ثانيا ، تنبيهاً على أن الطريقة الحسنة أن تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير . الثانى : أن القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير ، وهو الذى عليه الحق ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، الثالث : أن القيام بالقسط فعل ، والشهادة قول ، والفعل أقوى من القول

فان قيل : إنه تعالى قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط) فقدم الشهادة على القيام بالقسط ، وهنا قدم القيام بالقسط ، فما الفرق ؟

قلنا : شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات ، وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوانين بالعدل فى تلك المخلوقات ، فيلزم هناك أن تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط ، أما فى حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ، ومعلوم أنه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة؛ فثبت أن الواجب فى قوله (شهد الله) أن تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط . والواجب هنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ

ومن تأمل علم أن هذه الأسرار مما لا يمكن الوصول اليها إلا بالتأييد الالهى والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما﴾ أى إن يكن المشهود عليه غنيا أو فقيرا فلا تكتموا الشهادة إما لطلب رضا الغنى أو الترحم على الفقير ، فالله أولى بأمورهما ومصالحهما ، وكان من حق الكلام أن يقال : فالله أولى به ، لأن قوله (إن يكن غنيا أو فقيرا) فى معنى إن يكن أحد هذين إلا أنه بنى الضمير على الرجوع إلى المعنى دون اللفظ ، أى الله أولى بالفقير والغنى ، وفى قراءة أبى فالله أولى بهم ، وهو راجع إلى قوله (أو الوالدين والأقربين) وقرأ عبدالله : إن يكن غنى أو فقير ، على «كان» التامة .

ثم قال تعالى ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل ، وتحقيق الكلام أن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ، ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر ، فتقدير الآية : فلا تتبعوا الهوى لأجل أن تعدلوا يعنى اتركوا متابعة الهوى لأجل أن تعدلوا .

ثم قال تعالى ﴿وإن تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفى الآية قراءتان قرأ الجمهور (وإن تلووا) بواوين ، وقرأ ابن عامر وحمزة (تلوا) وأما قراءة تلووا ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم : لواه حقه اذا مطله ودفعه . الثانى : أن يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم : لوى الشىء اذا فتله ، ومنه يقال : التوى هذا الأمر اذا تعقد وتعسر تشبيها بالشىء المنفتل ، وأما (تلوا) ففيه وجهان : الأول : أن ولاية الشىء إقبال عليه واشتغال به ، والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه أو تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازى المحسن المقبل باحسانه والمسىء المعرض باساءته ، والحاصل: إن تلووا عن إقامتها أو تعرضوا عن إقامتها ، والثانى : قال الفراء والزجاج : يجوز ان يقال : (تلوا) أصله تلووا ثم قلبت الواو همزة ، ثم حذفت الهمزة وألقيت حركتها على الساكن الذى قبلها فصار (تلوا) وهذا أضعف الوجهين ، وأما قوله (فان الله كان بما تعملون خبيرا) فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا «١٣٦»

والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول: أنها متصلة بقوله (كونوا قوامين بالقسط) وذلك لأن الانسان لا يكون قائما بالقسط إلا اذا كان راسخ القدم فى الايمان بالأشياء المذكورة فى هذه الآية، وثانيهما : أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة فى هذه السورة ذكر عقيبها آية الأمر بالايمان .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل ، ولاشك أنه محال ، فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهى منحصرة فى قولين : الأول : أن المراد بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) المسلمون ، ثم فى تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه : الأول : أن المراد منه يا أيها الذين آمنوا آمنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه ، وحاصله يرجع إلى هذا المعنى : يا أيها الذين آمنوا فى الماضى والحاضر آمنوا فى المستقبل ، ونظيره قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) مع أنه كان عالما بذلك . وثانيها : يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال . وثالثها : يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية . ورابعها : يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بأن كنه عظمة الله لا تنتهى اليه عقولكم ، وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهى اليها على سبيل التفصيل عقولنا . وخامسها : روى أن جماعة من أحبار اليهود جاؤا إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقالوا : يارسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير، ونكفر بما سواه من الكتب والرسل، فقال صلى الله عليه وسلم : بل آمنوا بالله وبرسله وبمحمد وبكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله ، فقالوا : لا نفعل، فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا .

﴿القول الثانى﴾ أن المخاطبين بقوله (آمنوا) ليس هم المسلمون ، وفى تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه : الأول : أن الخطاب مع اليهود والنصارى، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والانجيل آمنوا بمحمد والقرآن . وثانيها : أن الخطاب مع المنافقين ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (من الذين قالوا آمنا بأفواههم

ولم تؤمن قلوبهم) وثالثها : أنه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره ، والتقدير : ياأيها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا أيضا آخره . ورابعها : أنه خطاب للمشركين تقديره : ياأيها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا بالله ، وأكثر العلماء رجحوا القول الأول لأن لفظ المؤمن لايتناول عند الاطلاق إلا المسلمين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو (والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل) على مالم يسم فاعله ، والباقون (نزل وأنزل) بالفتح ، فمن ضم فحجته قوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) وقال فى آية أخرى (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك) ومن فتح فحجته قوله (انا نحن نزلنا الذكر) وقوله (وأنزلنا الذكر) وقال بعض العلماء : كلاهما حسن إلا أن الضم أفخم كما فى قوله (وقيل ياأرض ابلعى ماءك)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه امر فى هذه الآية بالايمان بأربعة أشياء : أولها بالله ، وثانيها برسوله ، وثالثها : بالكتاب الذى نزل على رسوله ، ورابعها بالكتاب الذى أنزل من قبل، وذكر فى الكفر أموراً خمسة : فأولها الكفر بالله ، وثانيها الكفر بملائكته ، وثالثها الكفر بكتبه ، ورابعها الكفر برسله، وخامسها الكفر باليوم الآخر .

ثم قال تعالى ﴿فقد ضل ضلالا بعيداً﴾ وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ لم قدم فى مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب ، وفى مراتب الكفر قلب القضية ؟

الجواب : لأن فى مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفى مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب .

﴿السؤال الثانى﴾ لم ذكر فى مراتب الايمان أمورا ثلاثة : الايمان بالله وبالرسول وبالكتب ، وذكر فى مراتب الكفر أموراً خمسة : الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر .

والجواب : أن الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة واليوم الآخر لامحالة ، اذ ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ، ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ، ويزعم أنه يجعل الآيات الواردة فى الملائكة وفى اليوم الآخر محمولة على التأويل ، فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم نص ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله .

﴿السؤال الثالث﴾ كيف قيل لأهل الكتب (والكتاب الذى أنزل من قبل) مع أنهم ما كانوا

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا «١٣٧» بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا «١٣٨»

كافرين بالتوراة والانجيل بل مؤمنين بهما ؟

والجواب عنه من وجهين : الأول : أنهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل من الكتب ، فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب المنزلة : الثانى : أن ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لأن طريق الايمان هو المعجزة ، فاذا كانت المعجزة حاصلة فى الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا فى المعجزة ، وإذا حصل الطعن فى المعجزة امتنع التصديق بشىء منها ، وهذا هو المراد بقوله تعالى (ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا)

﴿السؤال الرابع﴾ لم قال (نزل على رسوله وأنزل من قبل)

والجواب : قال صاحب الكشاف : لأن القرآن نزل مفرقا منجما فى عشرين سنة بخلاف الكتب قبله . وأقول : الكلام فى هذا سبق فى تفسير قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل)

﴿السؤال الخامس﴾ قوله (والكتاب الذى أنزل من قبل) لفظ مفرد ، وأى الكتب هو المراد منه ؟

الجواب : انه اسم جنس فيصلح للعموم .

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الآية .

واعلم أن فيها أقوالا كثيرة : الأول : أن المراد منه الذين يتكرر منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات ، فان ذلك يدل على أنه لا وقع للايمان فى قلوبهم ، إذ لو كان للايمان وقع ورتبة فى قلوبهم لما تركوه بأدنى سبب ، ومن لا يكون للايمان فى قلبه وقع فالظاهر أنه لا يؤمن بالله إيمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ وليس المراد أنه لو أتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا، بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذى ذكرناه ، وكذلك نرى الفاسق الذى يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات ، والغالب أنه يموت على الفسق ، فكذا ههنا . الثانى : قال بعضهم : اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ، ثم كفروا بعزير ، ثم آمنوا بداود ، ثم كفروا بعيسى ، ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد عليه الصلاة والسلام . الثالث : قال آخرون: المراد المنافقون ، فالايمان الأول إظهارهم الاسلام ، وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم ، والايمان الثانى هو أنهم كلما لقوا جمعاً من المسلمين قالوا إنا مؤمنون والكفر الثانى هو أنهم إذا دخلوا على شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن ، وازديادهم فى الكفر هو جدهم واجتهادهم فى استخراج أنواع المكر والكيد فى حق المسلمين ، وإظهار الايمان قد يسمى إيمانا قال تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال القفال رحمة الله عليه : وليس المراد بيان هذا العدد ، بل المراد ترددهم كما قال (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) قال والذى يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليما) . الرابع : قال قوم : المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان تارة ، والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) وقوله (ثم ازدادوا كفرا) معناه أنهم بلغوا فى ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أنه قد يحصل الكفر بعد الايمان وهذا يبطل مذهب القائلين بالموافاة ، وهى أن شرط صحة الاسلام أن يموت على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بأنا نحمل الايمان على إظهار الايمان

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الكفر يقبل الزيادة والنقصان، فوجب أن يكون الايمان أيضاً كذلك لأنهما ضدان متنافيان ، فاذا قبل أحدهما التفاوت فكذلك الآخر ، وذكروا فى تفسير هذه الزيادة وجوها : الأول : أنهم ماتوا على كفرهم . الثانى : أنهم ازدادوا كفرا بسبب

ذنوب أصابوها حال كفرهم ، وعلى هذا التقدير لما كانت إصابة الذنوب وقت الكفر زيادة فى الكفر فكذلك إصابة الطاعات وقت الايمان يجب أن تكون زيادة فى الايمان . الثالث : أن الزيادة فى الكفر إنما حصلت بقولهم (إنما نحن مستهزؤن) وذلك يدل على أن الاستهزاء بالدين أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه .

ثم قال تعالى ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ وفيه سؤالان : الأول : أن الحكم المذكور فى هذه الآية إما أن يكون مشروطا بما قبل التوبة أو بما بعدها ، والأول باطل لأن الكفر قبل التوبة غير مذكور على الاطلاق ، وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة فى هذه الآية . والثانى أيضاً باطل لأن الكفر بعد التوبة مغفور ، ولو كان ذلك بعد ألف مرة ، فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنا لا نحمل قوله (إن الذين) على الاستغراق ، بل نحمله على المعهود السابق ، والمراد به أقوام معينون علم الله تعالى منهم أنهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) إخبار عن موتهم على الكفر ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الثانى : أن الكلام خرج على الغالب المعتاد ، وهو أن كل من كان كثير الانتقال من الاسلام إلى الكفر لم يكن للاسلام فى قلبه وقع ولا عظم ، والظاهر من حال مثل هذا الانسان أنه يموت على الكفر على ما قررناه . الثالث : أن الحكم المذكور فى الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر ، وقول السائل: إن على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة .

قلنا : إن إفرادهم بالذكر يدل على أن كفرهم أفحش وخيانتهم أعظم وعقوبتهم فى القيامة أقوى فجرى هذا مجرى قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) خصهما بالذكر لأجل التشريف ، وكذلك قوله (وملائكته وجبريل وميكال)

﴿السؤال الثانى﴾ فى قوله (ليغفر لهم) اللام للتأكيد فقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) يفيد نفى التأكيد ، وهذا غير لائق بهذا الموضع إنما اللائق به تأكيد النفى ، فما الوجه فيه ؟

والجواب : أن نفى التأكيد إذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة فى تأكيد النفى .

ثم قال تعالى ﴿ولا ليهديهم سبيلا﴾ قال أصحابنا : هذا يدل على أنه سبحانه وتعالى لم يهد الكافر إلى الايمان خلافا للمعتزلة ، وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف ، أو على أنه تعالى لا يهديه فى الآخرة إلى الجنة .

ثم قال تعالى ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليما﴾

واعلم أن من حمل الآية المتقدمة على المنافقين قال إنه تعالى بين أنه لا يغفر لهم كفرهم ولا

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا «١٣٩»

يهديهم الى الجنة ، ثم قال : وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم إلى أعظم أنواع العقاب، وهو المراد من قوله (بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما) وقوله (بشر) تهكم بهم ، والعرب تقول : تحيتك الضرب ، وعتابك السيف

ثم قال تعالى ﴿الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا﴾ الذين : نصب على الذم ، بمعنى أريد الذين ، أو رفع بمعنى هم الذين ، واتفق المفسرون على أن المراد بالذين يتخذون: المنافقون ، وبالكافرين اليهود، وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض : إن أمر محمد لا يتم، فيقول اليهود بأن العزة والمنعة لهم

ثم قال تعالى ﴿أيبتغون عندهم العزة﴾ قال الواحدي: أصل العزة فى اللغة الشدة ، ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة : عزاز ، ويقال: قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك ، وعز الهم اشتد ، ومنه عز على أن يكون كذا بمعنى اشتد، وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه ، واعتز فلان بفلان إذا اشتد ظهره به ، وشاة عزوز التى يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب معنييهما ، والعزيز القوى المنيع بخلاف الذليل

إذا عرفت هذا فنقول : إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ، ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأى بقوله (فان العزة لله جميعا)

فان قيل : هذا كالمناقض لقوله (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين)

قلنا : القدرة الكاملة لله ، وكل من سواه فباقداره صار قادراً ، وباعزازه صار عزيزاً ، فالعزة الحاصلة للرسول عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين لم تحصل إلا من الله تعالى ، فكان الأمر عند التحقيق أن العزة جميعاً لله

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا «١٤٠»

ثم قال تعالى ﴿وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره﴾

قال المفسرون : إن المشركين كانوا فى مجالسهم يخوضون فى ذكر القرآن ويستهزؤن به ، فأنزل الله تعالى (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره) وهذه الآية نزلت بمكة ، ثم إن أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين، والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون ، فقال تعالى مخاطباً للمنافقين إنه (قد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) والمعنى إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها ، ولكن أوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء . قال الكسائى : وهو كما يقال : سمعت عبد الله يلام . وعندى فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى : إذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى ماقال الكسائى ، فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غير الكفر والاستهزاء .

ثم قال ﴿إنكم إذاً مثلهم﴾

والمعنى : أيها المنافقون أنتم مثل أولئك الأحبار فى الكفر . قال أهل العلم : هذا يدل على أن من رضى بالكفر فهو كافر ، ومن رضى بمنكر يراه وخالط أهله وإن لم يباشر كان فى الاثم بمنزلة المباشر بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا ، هذا إذا كان الجالس راضياً بذلك الجلوس . فأما إذا كان ساخطا لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالأمر ليس كذلك ، ولهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود ، وكانوا يطعنون فى القرآن والرسول كانوا كافرين مثل أولئك اليهود ، والمسلمون الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون فى القرآن فانهم كانوا باقين على الايمان ، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار ، والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة .

الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا «١٤١» إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين فى الكفر فقال ﴿إن الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعاً﴾

يريد كما أنهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله فى الدنيا فكذلك يجتمعون فى عذاب جهنم يوم القيامة، وأراد جامع بالتنوين لأنه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد فى الحقيقة.

قوله تعالى ﴿الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾

اعلم أن قوله (الذين يتربصون بكم) إما بدل من الذين يتخذون، وإما صفة للمنافقين، وإما نصب على الذم، وقوله (يتربصون) أى ينتظرون مايحدث من خير أو شر، فان كان لكم فتح أى ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين ألم نكن معكم، أى فأعطونا قسما من الغنيمة، وإن كان للكافرين يعنى اليهود نصيب، أى ظفر على المسلمين قالوا ألم نستحوذ عليكم، يقال: استحوذ على فلان، أى غلب عليه وفى تفسير هذه الآية وجهان: الأول: أن يكون بمعنى ألم نغلبكم ونتمكن من قتلكم وأسركم ثم لم نفعل شيئاً من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ماضعفت به قلوبهم وتوانينا فى مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيبا مما أصبتم. الثانى: أن يكون المعنى أن أولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول فى الاسلام، ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا فى تنفيرهم عنه وأطمعوهم أنه سيضعف أمر محمد وسيقوى أمركم، فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون: ألسنا غلبناكم على رأيكم فى الدخول فى الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى

وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى

أمركم ، فلماشاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم . والحاصل أن المنافقين يمنون على الكافرين بأنا نحن الذين أرشدناكم الى هذه المصالح ، فادفعوا إلينانصيبامما وجدتم .

فان قيل : لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكفار نصيبا ؟

قلنا : تعظيما لشأن المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين ، لأن ظفر المؤمنين أمر عظيم تفتح له أبواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على أولياء الله ، وأما ظفر الكافرين فما هو إلا حظ دنىء ينقضى ولا يبقى منه الاالذم فى الدنيا والعقوبة فى العاقبة .

ثم قال تعالى ﴿فالله يحكم بينكم يوم القيامة﴾ أى بين المؤمنين والمنافقين : والمعنى أنه تعالى ماوضع السيف فى الدنيا عن المنافقين ، بل أخر عقابهم الى يوم القيامة .

ثم قال ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وفيه قولان . الأول : وهو قول على عليه السلام وابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد به فى القيامة بدليل أنه عطف على قوله (فالله يحكم بينكم يوم القيامة) الثانى : أن المراد به فى الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة ، والمعنى أن حجة المسلمين غالبة على حجة الكل ، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة والدليل . الثالث : هو أنه عام فى الكل الا ماخصه الدليل ، وللشافعى رحمه الله مسائل : منها أن الكافر اذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ، ومنها أن الكافر ليس له أن يشترى عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ، ومنها أن المسلم لا يقتل بالذمى بدلالة هذه الآية .

قوله تعالى ﴿ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ قدمر تفسير الخداع فى سورة البقرة فى قوله (يخادعون الله والذين آمنوا) قال الزجاج فى تفسير هذه الآية (يخادعون الله) أى يخادعون رسول الله ، أى يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقوله (وهو خادعهم) أى مجازيهم بالعقاب على خداعهم . قال ابن عباس رضى الله عنهما: إنه تعالى خادعهم فى الآخرة ، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورا كما يعطى المؤمنين ، فاذا وصلوا الى الصراط انطفأ نورهم وبقوا فى الظلمة ، ودليله قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون)

ثم قال تعالى ﴿واذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى﴾ يعنى واذا قاموا إلى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى ، أى متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل فى اللغة ، وسبب ذلك الكسل أنهم يستثقلونها

يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا «١٤٢» مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا «١٤٣»

فى الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا. فكان الداعى للترك قويا من هذه الوجوه، والداعى إلى الفعل ليس إلا خوف الناس، والداعى إلى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور. قال صاحب الكشاف: قرئ (كسالى) بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى فى سكران.

ثم قال تعالى ﴿يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا﴾ والمعنى أنهم لا يقومون إلى الصلاة إلا لأجل الرياء والسمعة، لا لأجل الدين.

فان قيل: مامعنى المراآة وهى مفاعلة من الرؤية.

قلنا: ان المرائى يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل، وفى قوله (ولا يذكرون الله إلا قليلا) وجوه: الأول: أن المراد بذكر الله الصلاة، والمعنى أنهم لا يصلون إلا قليلا، لأنه متى لم يكن معهم أحد من الأجانب لم يصلوا، وإذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس. الثانى: أن المراد بذكر الله أنهم كانوا فى صلاتهم لا يذكرون الله إلا قليلا، وهو الذى يظهر مثل التكبيرات، فأما الذى يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها. الثالث: المراد أنهم لا يذكرون الله فى جميع الأوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة أو لم يكن وقت الصلاة إلا قليلا نادرا، قال صاحب الكشاف: وهكذا نرى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام، ولو صحبته الأيام والليالى لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة، ولكن حديث الدنيا يستغرق به أيامه وأوقاته لا يفتر عنه. الرابع: قال قتادة إنما قيل: إلا قليلا، لأن الله تعالى لم يقبله، وما رده الله تعالى فكثيره قليل، وما قبله الله فقليله كثير.

ثم قال تعالى ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ مذبذبين. إما حال من قوله (يراؤن) أو من قوله (لا يذكرون الله الا قليلا) ويحتمل أن يكون منصوبا على الذم.

﴿المسألة الثانية﴾ مذبذبين: أي متحيرين، وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين، أي

يرد ويدفع فلا يقر فى جانب واحد ، الا أن الذبذبة فيها تكرير ليس فى الذب ، فكان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه .

واعلم أن السبب فى ذلك أن الفعل يتوقف على الداعى ، فاذا كان الداعى الى الفعل هو الاغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب، لأن منافع هذا العالم وأسبابه متغيرة سريعة التبدل ، واذا كان الفعل تبعا للداعى ، والداعى تبعا للمقصود ثم ان المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير فى الميل والرغبة ، وربما تعارضت الدواعى والصوارف فيبقى الانسان فى الحيرة والتردد . أما من كان مطلوبه فى فعله انشاء الخيرات الباقية ، واكتساب السعادات الروحانية ، وعلم أن تلك المطالب أمور باقية بريئة عن التغير والتبدل لاجرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا، فلهذا المعنى وصف الله تعالى أهل الايمان بالثبات فقال (يثبت الله الذين آمنو) وقال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقال (ياأيتها النفس المطمئنة)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عباس (مذبذبين) بكسر الذال الثانية ، والمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم ، بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى ، وفى مصحف عبد الله بن مسعود : متذبذبين ، وعن أبى جعفر : مدبدبين بالدال المهملة ، وكأن المعنى أنهم تارة يكونون فى دبة وتارة فى أخرى . فلا يبقون على دبة واحدة ، والدبة الطريقة وهى التى تدب فيها الدواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بين ذلك) أى بين الكفر والايمان ، أو بين الكافرين والمؤمنين ، وكلمة «ذلك» يشار به إلى الجماعة، وقد تقدم تقريره فى تفسير قوله (عوان بين ذلك) وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى فى هذه القصة عند قوله (الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) وإذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة : معنى الآية ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الحيرة فى الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا : ان قوله (مذبذبين) يقتضى فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم متحيرين مترددين ، وذلك ليس باختيار العبد ، فان الانسان اذا وقع فى قلبه الدواعى المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة ، فلو أراد أن يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه أصلا ، ومن رجع إلى نفسه وتأمل فى أحواله علم أن الأمر كما ذكرنا ، واذا كانت تلك الذبذبة لابد لها من فاعل ، وثبت أن فاعلها ليس هو العبد ثبت أن فاعلها هو الله تعالى ، فثبت أن الكل من الله تعالى .

فان قيل : قوله تعالى (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) يقتضى ذمهم على ترك طريقة المؤمنين

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا «١٤٤» إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِى الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا «١٤٥»

وطريقة الكافرين، وذلك يقتضى أنه تعالى ماذمهم على طريقة الكفار وإنه غير جائز،

قلنا: إن طريقة الكفار وإن كانت خبيثة إلا أن طريقة النفاق أخبث منها، ولذلك فانه تعالى ذم الكفار فى أول سورة البقرة فى آيتين، وذم المنافقين فى بضع عشرة آية، وما ذاك إلا أن طريقة النفاق أخبث من طريقة الكفار، فهو تعالى إنما ذمهم لالأنهم تركوا الكفر، بل لأنهم عدلوا عنه إلى ماهو أخبث منه.

ثم قال تعالى ﴿ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾ واحتج أصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين: الأول: أن ذكر هذا الكلام عقيب قوله (مذبذبين) يدل على أن تلك الذبذبة من الله تعالى، وإلا لم يتصل هذا الكلام بما قبله. والثانى: أنه تصريح بأن الله تعالى أضله عن الدين. قالت المعتزلة: معنى هذا الاضلال سلب الالطاف، أو هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال، أو هو عبارة عن أن الله تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة، وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا.

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المنافقين بأنهم مرة إلى الكفرة ومرة إلى المسلمين من غير أن يستقروا مع أحد الفريقين نهى المسلمين فى هذه الآية أن يفعلوا مثل فعلهم فقال (ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين) والسبب فيه أن الأنصار بالمدينة كان لهم فى بنى قريظة رضاع وحلف ومودة، فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: من نتولى؟ فقال: المهاجرين، فنزلت هذه الآية.

﴿والوجه الثانى﴾ ماقاله القفال رحمه الله: وهو أن هذا نهى للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول: قد بينت لكم أخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم أولياء.

ثم قال تعالى ﴿أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا﴾

فان حملنا الآية الأولى على أنه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى الآية أتريدون

أن تجعلوا لله سلطانا مبيناً على كونكم منافقين ، والمراد أتريدن أن تجعلوا لأهل دين الله وهم الرسول وأمته ، وان حملنا الآية الأولى على المنافقين كان المعنى : أتريدون أن تجعلوا الله عليكم فى عقابكم حجة بسبب موالاتكم للمنافقين .

ثم قال تعالى ﴿ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الليث : الدرك أقصى قعر الشىء كالبحر ونحوه ، فعلى هذا المراد بالدرك الأسفل أقصى قعر جهنم ، وأصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ، ومنه إدراك الطعام وإدراك الغلام ، فالدرك مايلحق به من الطبقة ، وظاهره أن جهنم طبقات ، والظاهر أن أشدها أسفلها . قال الضحاك : الدرج إذا كان بعضها فوق بعض ، والدرك إذا كان بعضها أسفل من بعض .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (فى الدرك) بسكون الراء ، والباقون بفتحها ، قال الزجاج : هما لغتان مثل الشمع والشمع ، إلا أن الاختيار فتح الراء لأنه أكثر استعمالا قال أبو حاتم : جمع الدرك أدراك كقولهم : جمل وأجمال ، وفرس وأفرس ، وجمع الدرك أدرك مثل فلس وأفلس وكلب وأكلب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن الانبارى : انه تعالى قال فى صفة المنافقين إنهم فى الدرك الأسفل ، وقال فى آل فرعون (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) فأيهما أشد عذابا ، المنافقون أم آل فرعون ؟ وأجاب بأنه يحتمل ان أشد العذاب إنما يكون فى الدرك الأسفل ، وقد اجتمع فيه الفريقان

﴿المسألة الرابعة﴾ لما كان المنافق أشد عذابا من الكافر لأنه مثله فى الكفر ، وضم اليه نوع آخر من الكفر ، وهو الاستهزاء بالاسلام وبأهله ، وبسبب أنهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على أسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين ، فلهذا الأسباب جعل الله عذابهم أزيد من عذاب الكفار .

ثم قال تعالى ﴿ولن تجد لهم نصيرا﴾ وهذا تهديد لهم . واحتج أصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة فى حق الفساق من أهل الصلاة ، قالوا : انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ، ولو كان ذلك حاصلا فى حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجراً عن النفاق من حيث أنه نفاق ، وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب ، بل وجه الاستدلال فيه أنه تعالى ذكره فى معرض الزجر عن النفاق ، فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجرا عنه من حيث أنه نفاق .

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا «١٤٦» مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا «١٤٧»

ثم قال تعالى ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيما﴾

واعلم أن هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين ، وذلك لأنه تعالى شرط فى إزالة العقاب عنهم أموراً أربعة : أولها : التوبة ، وثانيها : إصلاح العمل ، فالتوبة عن القبيح ، وإصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن ، وثالثها : الاعتصام بالله ؛ وهو أن يكون غرضه من التوبة وإصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت ، لأنه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة وإصلاح العمل سريعا ، أما اذا كان مطلوبه مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله بقى على هذه الطريقة ولم يتغير عنها . ورابعها : الاخلاص ، والسبب فيه أنه تعالى أمرهم أولا بترك القبيح ، وثانيا بفعل الحسن ، وثالثا أن يكون غرضهم فى ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى . ورابعاً : أن يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله تعالى خالصا وأن لا يمتزج به غرض آخر ، فاذا حصلت هذه الشرائط الأربعة فعند ذلك قال (فأولئك مع المؤمنين) ولم يقل فأولئك مؤمنون ، ثم أوقع أجر المؤمنين فى التشريف لانضمام المنافقين اليهم ، فقال (وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما) وهذه القرائن دالة على أن حال المنافق شديد عند الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما﴾
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أيعذبكم لأجل التشفى ، أم لطلب النفع ، أم لدفع الضرر ، كل ذلك محال فى حقه لأنه تعالى غنى لذاته عن الحاجات ، منزه عن جلب المنافع ودفع المضار ، وإنما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح ، فاذا أتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه أن يعذبكم .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على قولنا ، وذلك لأنها دالة على أنه سبحانه

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا «١٤٨»

ماخلق خلقا لأجل التعذيب والعقاب ، فان قوله (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم) صريح فى أنه لم يخلق أحدا لغرض التعذيب ، وأيضاً الآية تدل على أن فاعل الشكر والايمان هو العبد ، وليس ذلك فعلا لله تعالى ، وإلا لصار التقدير : مايفعل الله بعذابكم إذا خلق الشكر والايمان فيكم . ومعلوم أن هذا غير منتظم ، وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا : دلت هذه الآية على أنه لايعذب صاحب الكبيرة لأنا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب أو الزنا ، فهذا وجب أن لايعاقب بدليل قوله تعالى (مايفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم) فان قالوا لانسلم أن صاحب الكبيرة مؤمن ، قلنا : ذكرنا الوجوه الكثيرة فى هذا الكتاب على أنه مؤمن .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تقدم الشكر على الايمان وجهان : الأول : أنه على التقديم والتأخير ، أى ان آمنتم وشكرتم ، لأن الايمان مقدم على سائر الطاعات . الثانى : إذا قلنا: الواو لاتوجب الترتيب فالسؤال زائل . الثالث : أن الانسان إذا نظر فى نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة فى تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ، ثم إذا تم النظر فى معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا ، فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان ، فلهذا قدمه عليه فى الذكر .

ثم قال ﴿وكان الله شاكرا عليما﴾ لأنه تعالى لما أمرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة، فالمراد من الشاكر فى حقه تعالى كونه مثيباً على الشكر ، والمراد من كونه عليما أنه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له ألبتة ، فلا جرم يوصل الثواب إلى الشاكر والعقاب إلى المعرض .

قوله تعالى ﴿لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعاً عليما﴾
وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى مايجرى مجرى العذر فى ذلك فقال (لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) يعنى أنه تعالى لايحب إظهار الفضائح

والقبائح إلا فى حق من عظم ضرره وكثر مكره وكيده ، فعند ذلك يجوز إظهار فضائحه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «اذكروا الفاسق بما فيه كى تحذره الناس» وهؤلاء المنافقون قد كان كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم فى حق المسلمين وعظم ضررهم ، فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف أسرارهم . الثانى : أنه تعالى ذكر فى هذه الآية المتقدمة أن هؤلاء المنافقين اذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين ، فيحتمل أنه كان يتوب بعضهم ويخلص فى توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ماصدر عنه فى الماضى من النفاق ، فبين تعالى فى هذه الآية أنه تعالى لايحب هذه الطريقة ، ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول إلا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فانه لا يكره ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت الآية على أنه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها ، وذلك لأن محبة الله تعالى عبارة عن إرادته ، فلما قال (لايحب الله الجهر بالسوء من القول) علمنا أنه لايريد ذلك ، وأيضا لو كان خالقا لأفعال العباد لكان مريداً لها ، ولو كان مريداً لها لكان قد أحب إيجاد الجهر بالسوء من القول ، وإنه خلاف الآية .

والجواب : المحبة عندنا عبارة عن إعطاء الثواب على الفعل ، وعلى هذا الوجه يصح أن يقال : انه تعالى أراده ولكنه ماأحبه والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل العلم : انه تعالى لايحب الجهر بالسوء من القول ، ولا غير الجهر أيضا، ولكنه تعالى إنما ذكر هذا الوصف لأن كيفيته الواقعة أوجبت ذلك كقوله (اذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا) والتبين واجب فى الظعن والاقامة ، فكذا ههنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (إلا من ظلم) قولان ، وذلك لأنه إما أن يكون استثناء منقطعا، أو متصلا .

﴿القول الأول﴾ انه استثناء متصل ، وعلى هذا التقدير فيه وجهان : الأول : قال أبو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير : إلاجهر من ظلم . ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، الثانى : قال الزجاج : المصدر ههنا أقيم مقام الفاعل ، والتقدير : لايحب الله المجاهر بالسوء إلا من ظلم .

﴿القول الثانى﴾ أن هذا الاستثناء منقطع ، والمعنى لايحب الله الجهر بالسوء من القول ، لكن المظلوم له أن يجهر بظلامته .

﴿المسألة الخامسة﴾ المظلوم ماذا يفعل ؟ فيه وجوه : الأول : قال قتادة وابن عباس : لايحب

إِن تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَن سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا «١٤٩»

الله رفع الصوت بمـا يسوء غيره إلا المظلوم فان له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه . الثانى : قال مجاهد : إلا أن يخبر بظلم ظالمه له . الثالث . لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة، لأن ذلك يصير سبباً لوقوع الناس فى الغيبة ووقوع ذلك الانسان فى الريبة ، لكن من ظلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سرق أو غصب ، وهذا قول الأصم . الرابع : قال الحسن : إلا أن ينتصر من ظالمه . قيل نزلت الآية فى أبى بكر رضى الله عنه ، فان رجلا شتمه فسكت مرارا ، ثم رد عليه فقام النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر : شتمنى وأنت جالس ، فلمـا رددت عليه قمت ، قال : إن ملكا كان يجيب عنك ، فلما رددت عليه ذهب ذلك الملك وجاء الشيطان ، فلم أجلس عند مجىء الشيطان ، فنزلت هذه الآية

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ جماعة من الكبار : الضحاك وزيد بن أسلم وسعيد بن جبير (إلا من ظلم) بفتح الظاء، وفيه وجهان : الأول : أن قوله (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) كلام تام ، وقوله (إلا من ظلم) كلام منقطع عما قبله ، والتقدير : لكن من ظلم فدعوه وخلوه ، وقال الفراء والزجاج : يعنى لكن من ظلم نفسه فانه يجهر بالسوء من القول ظلماً واعتداء . الثانى : أن يكون الاستثناء متصلا والتقدير (إلا من ظلم) فانه يجوز الجهر بالسوء من القول معه

ثم قال ﴿وكان الله سميعاً عليما﴾ وهو تحذير من التعدى فى الجهر المـأذون فيـه ، يعنى فليتق الله ولا يقل إلا الحق ولا يقذف مستوراً بسوء فانه يصير عاصياً لله بذلك ، وهو تعالى سميع لمـا يقوله عليم بمـا يضمره

قوله تعالى ﴿إن تبدوا خيراً أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فان الله كان عفواً قديرا﴾

اعلم أن معاقد الخيرات على كثرتها محصورة فى أمرين : صدق مع الحق ، وخلق مع الخلق ، والذى يتعلق بالخلق محصور فى قسمين . إيصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم ، فقوله (إن تبدوا خيراً أو تخفوه) إشارة إلى إيصال النفع اليهم ، وقوله (أو تعفوا) إشارة إلى دفع الضرر عنهم ، فدخل فى هاتين الكلمتين جميع أنواع الخير وأعمال البر

ثم قال تعالى ﴿فان الله كان عفواً قديرا﴾ وفيه وجوه : الأول : أنه تعالى يعفو عن الجانبين

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا «١٥٠» أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا «١٥١»

مع قدرته على الانتقام ، فعليكم أن تقتدوا بسنة الله تعالى وهو قول الحسن . الثانى : إن الله كان عفواً لمن عفا ، قديراً على إيصال الثواب اليه . الثالث : قال الكلبى : إن الله تعالى أقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك

قوله تعالى ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا وأعتدنا للكافرين عذاباً مهينا﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر فى آخر هذه السورة من هذا الجنس أنواعا :

﴿النوع الأول﴾ من أباطيلهم: ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض . فقال (ان الذين يكفرون بالله ورسله) فان اليهود آمنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل ، والنصارى آمنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن (ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله) أى يريدون أن يفرقوا بين الايمان بالله ورسله (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا) أى بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا أى واسطة ، وهى الايمان بالبعض دون البعض .

ثم قال تعالى (أولئك هم الكافرون حقا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى خبر (ان) قولان : أحدهما : أنه محذوف ، كأنه قيل جمعوا المخازى . والثانى : هو قوله (أولئك هم الكافرون) والأول أحسن لوجهين : أحدهما : أنه أبلغ لأنه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب ، واذا ذكر بقى مقتصرا على المذكور . والثانى : أنه رأس الآية ، والاحسن أن لايكون الخبر منفصلا عن المبتدا .

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا «١٥٢»

﴿المسألة الثانية﴾ أنهم إنما كانوا كافرين حقا لوجهين: الأول: أن الدليل الذى يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز، واذا كان دليلا على النبوة لزم القطع بأنه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا فى بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق، وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء. فثبت أن من لم يقبل نبوة أحد منهم لزمه الكفر بجميعهم

فان قيل: هب أنه يلزمهم الكفر بكل الانبياء، ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على الانسان لزم أن يكون ذلك الانسان قائلا به، فالزام الكفر غير، والتزام الكفر غير، والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر.

قلنا: الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الأمر فيه كما ذكرتم، أما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق، والثانى: وهو أن قبول بعض الانبياء إن كان لأجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل، وإن كان لطلب الرياسة كان ذلك فى الحقيقة كفرا بكل الانبياء.

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (حقا) وجهان: الأول: أنه انتصب على مثل قولك: زيد أخوك حقا، والتقدير: أخبرتك بهذا المعنى إخباراً حقا، والثانى: أن يكون التقدير: أولئك هم الكافرون كفرا حقا. طعن الواحدى فيه وقال: الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه.

والجواب أن المراد بهذا الحق الكامل. والمعنى أولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقاً يقينيا

واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أردفه بالوعد فقال ﴿والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف نؤتيهم أجورهم وكان الله غفوراً رحيما﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (ولم يفرقوا بين أحد منهم) مع أن التفريق يقتضى شيئين فصاعدا إلا أن «أحدا» لفظ يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، ويدل عليه وجهان: الأول: صحة الاستثناء. والثانى: قوله تعالى (لستن كأحد من النساء)

إذا عرفت هذا فتقدير الآية: ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك أصحابنا بهذه الآية فى إثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا: إنه تعالى

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَاناً مُبِيناً «١٥٣» وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً «١٥٤»

وعد من آمن بالله ورسله بأنه يؤتيهم أجورهم ، والمفهوم منه يؤتيهم أجورهم على ذلك الايمان ، وإلا لم تصلح هذه الآية لأن تكون ترغيباً فى الايمان ، وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم فى رواية حفص (يؤتيهم) بالياء والضمير راجع الى اسم الله ، والباقون بالنون ، وذلك أولى لوجهين : أحدهما : أنه أفخم . والثانى : أنه مشاكل لقوله (وأعتدنا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (سوف يؤتيهم أجورهم) معناه أن إيتاءها كائن لامحالة وإن تأخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متأخراً

ثم قال (وكان الله غفورا رحيما) والمراد أنه وعدهم بالثواب ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها

قوله تعالى ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ماجاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً وقلنا لهم لاتعدوا فى السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من جهالات اليهود ، فانهم قالوا : إن كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالألواح . وقيل : طلبوا أن ينزل عليهم كتاباً من السماء الى فلان وكتاباً الى فلان بأنك

رسول الله وقيل : كتاباً نعاينه حين ينزل ، وإنما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لأن معجزات الرسول كانت قد تقدمت، وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت

ثم قال تعالى ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك﴾ وانما أسند السؤال اليهم وإن وجد من آبائهم فى أيام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون لأنهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم فى التعنت .

واعلم أن المقصود من الآية بيان ماجبلوا عليه من التعنت، كأنه قيل : ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر، بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة ، وهذا يدل على أن طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لأجل الاسترشاد بل لمحض العناد ،

ثم قال تعالى ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ وهذه القصة قد فسرناها فى سورة البقرة ، واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفى الرؤية قد أجبنا عنه هناك .

ثم قال تعالى ﴿ثم اتخذوا العجل من بعدماجاءتهم البينات﴾ والمعنى بيان كمال جهالاتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ماا كتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة، بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين ، والمراد بالبينات من قوله (من بعدماجاءتهم البينات) أمور : أحدها : أنه تعالى جعل ماأراهم من الصاعقة بينات، فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه، وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى عليه السلام فى دعوى النبوة . وثانيها : أن المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد ماأماتهم . وثالثها : أنهم انما عبدوا العجل من بعد أن شاهدوا معجزات موسى عليه السلام التى كان يظهرها فى زمان فرعون ، وهى العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة ، والمقصود من ذلك الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يامحمد أن تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يامحمد أنهم لا يطلبونه منك الاعنادا ولجاجا، فان موسى قد أنزل الله عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ، ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل ، وكل ذلك يدل على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق .

ثم قال ﴿فعفونا عن ذلك﴾ يعنى لم نستأصل عبدة العجل (وآتينا موسى سلطانا مبينا) يعنى أن قوم موسى وان كانوا قد بالغوا فى اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم أمره وضعف خصمه، وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه ، والرمز بأن هؤلاء الكفار وإن كانوا يعاندونه فانه

بالآخرة ينستولى عليهم ويقهرهم ، ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم : فأحدها : أنه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم ، وفيه وجوه : الأول : أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين . ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع ، فرفع الله فوقهم الطور حتى يخافوا فلا ينقضوا الميثاق الثانى : أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا ، وصار المعنى : ورفعنا فوقهم الطور لأجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين . الثالث : أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم بأى نوع من أنواع العذاب أراد ، فلما هموا بترك الدين أظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم) وثانيها : قوله (وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا) ومضى بيانه فى سورة البقرة . وثالثها : قوله (وقلنا لهم لاتعدوا فى السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاتعدوا فى السبت ، فيه وجهان : الأول : لاتعدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدى : يقال عدا عليه أشد العداء والعدو والعدوان ، أى ظلمه وجاوز الحد ، ومنه قوله (فيسبوا الله عدوا) الثانى : لاتعدوا فى السبت من العدو بمعنى الحضر ، والمراد النهى عن العمل والكسب يوم السبت ، كأنه قال لهم : اسكنوا عن العمل فى هذا اليوم واقعدوا فى منازلكم فأنا الرزاق .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (لاتعدوا) ساكنة العين مشددة الدال ، وأراد: لاتعتدوا ، وحجته قوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) فجاء فى هذه القصة بعينها افتعلوا ، ثم أدغم التاء فى الدال لتقاربهما ولأن الدال تزيد على التاء فى الجهر ، وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثانى منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة ، وقيل لهم ، ويقولون : ان المد يصير عوضا عن الحركة ، وروى ورش عن نافع (لاتعدوا) بفتح العين وتشديد الدال ، وذلك لأنه لما أدغم التاء فى الدال نقل حركتها إلى العين ، والباقون (تعدوا) بضم الدال وسكون العين حقيقة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القفال : الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد ، وذلك بين فيما يدعونه من التوراة .

فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ

ثم قال تعالى ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى متعلق الباء فى قوله (فبما نقضهم) قولان : الأول : انه محذوف تقديره فبما نقضهم ميثاقهم وكذا، لعناهم وسخطنا عليهم ، والحذف أفخم لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ، ودليل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن . الثانى : أن متعلق الباء هو قوله (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله (فبظلم من الذين هادوا) بدل من قوله (فبما نقضهم)

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجهان : أحدهما : ان من قوله (فبما نقضهم ميثاقهم) إلى قوله (فبظلم) الآيتين بعيد جداً ، فجعل أحدهما بدلاً عن الآخر بعيد . الثانى : ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم للتكليف بقولهم: قلوبنا غلف أعظم الذنوب ، وذكر الذنوب العظيمة إنما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة ، وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة .

﴿المسألة الثانيـة﴾ اتفقوا على أن «ما» فى قوله (فبما نقضهم ميثاقهم) صلة زائدة ، والتقدير : فبنقضهم ميثاقهم، وقد استقصينا هذه المسألة فى تفسير قوله (فبما رحمة من الله لنت لهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ انه تعـالى ادخل حرف الباء على أمور : أولها : نقض الميثاق . وثانيها : كفرهم بآيات الله ، والمراد منه كفرهم بالمعجزات ، وقد بينا فيما تقدم أن من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل ، فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله . وثالثها: قتلهم الأنبياء بغير حق ، وذكرنا تفسيره فى سورة البقرة . ورابعها : قولهم (قلوبنا غلف) وذكر القفال فيه وجهين : أحدهما : ان غلفا جمع غلاف والأصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين ، كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين ، والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا غلف، أى أوعية للعلم فلا حاجة بنا إلى علم سوى ما عندنا . فكذبوا الأنبياء بهذا القول . والثانى : أن

بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا «١٥٥» وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا «١٥٦»

غلفا جمع أغلف وهو المتغطى بالغلاف أى بالغطاء ، والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا فى أغطية فهى لا تفقه ما تقولون، نظيره ما حكى الله فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب)

ثم قال تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾

فان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الأول كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم فى ادعائهم أن قلوبهم أوعية للعلم وبين أنه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان اليها ، وهذا يليق بمذهبنا ، وإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثانى كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم فى ادعائهم أن قلوبهم فى الأكنة والأغطية ، وهذا يليق بمذهب المعتزلة ، إلا أن الوجه الأول أولى، وهو المطابق لقوله (بل طبع الله عليها بكفرهم)

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ أى لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة ، وهذا إخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم ، وإلا فقد بينا أن من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان بأحد من الرسل البتة .

وخامسها : قوله ﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما﴾

اعلم أنهم لما نسبوا مريم إلى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقول : كل ولد ولد فهو مسبوق بوالد إلى أول ، وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر ، والقدح فى وجود الصانع المختار ، فالقوم لا شك أنهم أولا أنكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ، وثانيا نسبوا مريم إلى الزنا ، فالمراد بقوله (وبكفرهم) هو إنكارهم قدرة الله تعالى ، وبقوله (وقولهم على مريم بهتانا عظيما) نسبتهم إياها إلى الزنا ، ولما حصل التغير لا جرم حسن العطف ، وإنما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لأنه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها من كل عيب، نحو قوله (وهزى إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا) ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن أمه ، فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عليها السلام من كل ريبة ، فلا

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ

جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بأنه بهتان عظيم ، وكذلك وصف طعن المنافقين فى عائشة بأنه بهتان عظيم حيث قال (سبحانك هذا بهتان عظيم) وذلك يدل على أن الروافض الذين يطعنون فى عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون فى مريم عليها السلام .

وسادسها: قوله تعالى ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله﴾

وهذا يدل على كفر عظيم منهم لأنهم قالوا فعلنا ذلك، وهذا يدل على أنهم كانوا راغبين فى قتله مجتهدين فى ذلك ، فلا شك ان هذا القدر كفر عظيم .

فان قيل : اليهود كانوا كافرين بعيسى أعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة ، فكيف قالوا: انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله ؟

والجواب عنه من وجهين : الأول : انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون (ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم (يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون) والثانى : انه يجوز أن يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح فى الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به .

ثم قال تعالى ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾

واعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود أنهم زعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام فالله تعالى كذبهم فى هذه الدعوى وقال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) وفى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ قوله (شبه) مسند إلى ماذا ؟ ان جعلته مسنداً إلى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبه ، وان أسندته إلى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر .

والجواب من وجهين : الأول : أنه مسند إلى الجار والمجرور ، وهو كقولك: خيل إليه كأنه قيل : ولكن وقع لهم الشبه . الثانى : أن يسند إلى ضمير المقتول لأن قوله (وما قتلوه) يدل على أنه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق ، فحسن اسناد (شبه) اليه .

﴿السؤال الثانى﴾ انه ان جاز أن يقال : ان الله تعالى يلقى شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة ، فانا إذا رأينا زيدا فلعله ليس بزيد ، ولكنه ألقى شبه زيد عليه ، وعند ذلك

لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقا به ، وأيضا يفضى إلى القدح فى التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد العلم بشرط انتهائه فى الآخرة إلى المحسوس ، فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة فى المحسوسات توجه الطعن فى التواتر ، وذلك يوجب القدح فى جميع الشرائع ، وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لانا نقول : لو صح ماذكرتم فذاك إنما يعرف بالدليل والبرهان ، فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشىء من المحسوسات ووجب أن لا يعتمد على شىء من الأخبار المتواترة ، وأيضا ففى زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح ، وحينئذ يعود الاحتمال المذكور فى جميع الأزمنة : وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن فى التواتر ، والطعن فيه يوجب الطعن فى نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فهذا فرع يوجب الطعن فى الأصول فكان مردودا

والجواب : اختلفت مذاهب العلماء فى هذا الموضع وذكروا وجوها:

الأول : قال كثير من المتكلمين: إن اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم ، فأخذوا إنساناً وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس أنه المسيح ، والناس ما كانوا يعرفون المسيح إلا بالاسم لأنه كان قليل المخالطة للناس ، وبهذا الطريق زال السؤال . لا يقال : إن النصارى ينقلون عن أسلافهم أنهم شاهدوه مقتولا ، لأنا نقول : إن تواتر النصارى ينتهى الى أقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب

﴿والطريق الثانى﴾ أنه تعالى ألقى شبهه على إنسان آخر ثم فيه وجوه : الأول : أن اليهود لما علموا أنه حاضر فى البيت الفلانى مع أصحابه أمر يهوذا رأس اليهود رجلا من أصحابه يقال له طيطايوس أن يدخل على عيسى عليه والسلام ويخرجه ليقتله ، فلما دخل عليه أخرج الله عيسى عليه السلام من سقف البيت وألقى على ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه . الثانى : وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى عليه السلام فى الجبل ورفع الى السماء ، وألقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى . الثالث : أن اليهود لما هموا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه فقال لهم : من يشترى الجنة بأن يلقى عليه شبهى؟ فقال واحد منهم أنا ، فألقى الله شبه عيسى عليه فأخرج وقتل ، ورفع الله عيسى عليه السلام . الرابع : كان رجل يدعى أنه من أصحاب عيسى عليه السلام ، وكان منافقاً فذهب إلى اليهود ودلهم عليه ، فلما دخل مع اليهود لأخذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب . وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله أعلم بحقائق الأمور

وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ

ثم قال تعالى ﴿وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى قوله (وان الذين اختلفوا فيه) قولين : الأول : أنهم النصارى وذلك لأنهم بأسرهم متفقون على أن اليهود قتلوه، إلا أن كبار فرق النصارى ثلاثة : النسطورية ، والملكانية ، واليعقوبية

أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لا هوته ، وأكثر الحكماء يرون مايقرب من هذا القول، قالوا : لأنه ثبت أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو إما جسم شريف منساب فى هذا البدن ، وإما جوهر روحانى مجرد فى ذاته وهو مدبر فى هذا البدن ، فالقتل انما ورد على هذا الهيكل ، وأما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى عليه السلام فالقتل ماورد عليه ، لايقال : فكل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص ؟ لأنا نقول : ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة ، والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ، ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ، ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة لكل الناس بل هى غير حاصلة من مبدا خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة إلا لأشخاص قليلين ، فهذا هو الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة .

وأما الملكانية فقالوا : القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة

وقالت اليعقوبية : القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين ، فهذا هو شرح مذاهب النصارى فى هذا الباب ، وهو المراد من قوله (وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه)

﴿والقول الثانى﴾ ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود ، وفيه وجهان : الأول : أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام ، فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا: الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره . الثانى : قال السدى : إن اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت ، فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله ، فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء ، فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى عليه السلام ، ثم

وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا «١٥٧» بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ

قالوا : ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا ، وان كان صاحبنا فأين عيسى ؟ فذلك اختلافهم فيه .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا : العمل بالقياس اتباع للظن ، واتباع الظن مذموم فى كتاب الله بدليل أنه إنما ذكره فى معرض الذم ، ألا ترى أنه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا فى معرض الذم بهذا فقال (مالهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال فى سورة الأنعام فى مذمة الكفار (إن يتبعون إلا الظن وإن هم لايخرصون) وقال فى آية أخرى (وإن الظن لايغنى من الحق شيئا) وكل ذلك يدل على أن اتباع الظن مذموم

والجواب : لانسلم أن العمل بالقياس اتباع الظن ، فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوماً لامظنونا ، وهذا الكلام له غور وفيه بحث

ثم قال تعالى ﴿وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه﴾

واعلم أن هذا اللفظ يحتمل وجهين : أحدهما : يقين عدم القتل ، والآخر يقين عدم الفعل ، فعلى التقدير الأول يكون المعنى : أنه تعالى أخبر أنهم شاكون فى أنه هل قتلوه أم لا ، ثم أخبر محمداً بأن اليقين حاصل بأنهم ماقتلوه، وعلى التقدير الثانى يكون المعنى أنهم شاكون فى أنه هل قتلوه؟ ثم أكد ذلك بأنهم قتلوا ذلك الشخص الذى قتلوه لا على يقين أنه عيسى عليه السلام ، بل حين ماقتلوه كانوا شاكين فى أنه هل هو عيسى أم لا ، والاحتمال الأول أولى لأنه تعالى قال بعده (بل رفعه الله اليه) وهذا الكلام إنما يصح إذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل

أما قوله ﴿بل رفعه الله اليه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبوعمرو والكسائى (بل رفعه الله اليه) بادغام اللام فى الراء والباقون بترك الادغام ، حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء أقوى من اللام بحصول التكرير فيها ، ولهذا لم يجز إدغام الراء فى اللام لأن الأنقص يدغم فى الأفضل ، وحجة الباقين أن الراء واللام حرفان من كلمتين فالأولى ترك الادغام

﴿المسألة الثانية﴾ المشبهة احتجوا بقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) فى إثبات الجهة

والجواب : المراد الرفع الى موضع لايجرى فيه حكم غير الله تعالى كقوله (والى الله ترجع الأمور) وقال تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله) وكانت الهجرة فى ذلك الوقت الى المدينة، وقال إبراهيم (إنى ذاهب إلى ربى)

وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً «١٥٨» وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً «١٥٩»

﴿المسألة الثالثة﴾ رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ثابت بهذه الآية، ونظير هذه الآية قوله فى آل عمران (إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) واعلم أنه تعالى لما ذكر عقيب ماشرح أنه وصل الى عيسى أنواع كثيرة من البلاء والمحنة أنه رفعه اليه دل ذلك على أن رفعه اليه أعظم فى باب الثواب من الجنة ومن كل فيها من اللذات الجسمانية ، وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عزيزا حكيما﴾

والمراد من العزة كمال القدرة، ومن الحكمة كمال العلم، فنبه بهذا على أن رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتى والى حكمتى ، وهو نظير قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه .

ثم قال تعالى ﴿وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين أنه ماحصل لهم ذلك المقصود ، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب بين تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين فى عداوته لايخرج أحد منهم من الدنيا الا بعد أن يؤمن به فقال (وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته)

واعلم أن كلمة «ان» بمعنى «ما» النافية كقوله (وان منكم الا واردها) فصار التقدير : وما أحد من أهل الكتاب الا ليؤمنن به ، ثم انا نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام

والجواب من وجهين . الأول : ماروى عن شهر بن حوشب قال : قال الحجاج انى ماقرأتها الا وفى نفسى منها شىء ، يعنى هذه الآية فانى أضرب عنق اليهودى ولاأسمع منه ذلك . فقلت : إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره ، وقالوا ياعدو الله أتاك عيسى نبيا فكذبت به ، فيقول آمنت أنه عبد الله ، وتقول للنصرانى: أتاك عيسى نبيا فزعمت أنه هو الله وابن الله ،

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا «١٦٠» وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا «١٦١»

فيقول : آمنت أنه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به ، ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان، فاستوى الحجاج جالسا وقال : عمن نقلت هذا ؟ فقلت : حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت في الأرض بقضيب ثم قال : لقد أخذتها من عين صافية . وعن ابن عباس أنه فسره كذلك فقال له عكرمة : فان خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع قال : يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ، ويدل عليه قراءة أبي (إلا ليؤمنن به قبل موتهم) بضم النون على معنى وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل موتهم لأن أحدا يصلح للجمع ، قال صاحب الكشاف: والفائدة في اخبار الله تعالى بإيمانهم بعيسى قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لابد من الايمان به لامحالة فلأن يؤمنوا به حال ماينفعهم ذلك الايمان أولى من أن يؤمنوا به حال مالا ينفعهم ذلك الايمان .

﴿والوجه الثاني﴾ في الجواب عن أصل السؤال : أن قوله (قبل موته) أي قبل موت عيسى، والمراد أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لابد وأن يؤمنوا به : قال بعض المتكلمين: إنه لايمنع نزوله من السماء إلى الدنيا إلا أنه إنما ينزل عند ارتفاع التكاليف أو بحيث لايعرف ، إذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف أنه عيسى عليه السلام لكان إما أن يكون نبياً ولا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام ، أو غير نبي وذلك غير جائز على الأنبياء ، وهذا الاشكال عندي ضعيف لأن انتهاء الأنبياء إلى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، فعند مبعثه انتهت تلك المدة ، فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعاً لمحمد عليه الصلاة السلام .

ثم قال تعالى ﴿ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً﴾ قيل : يشهد على اليهود أنهم كذبوه وطعنوا فيه ، وعلى النصارى أنهم أشركوا به ، وكذلك كل نبي شاهد على أمته .

ثم قال تعالى ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليما﴾

لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا «١٦٢»

واعلم أنه تعالى لما شرح فضائح أعمال اليهود وقبائح الكافرين وأفعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم فى الدنيا وفى الآخرة ، أما تشديده عليهم فى الدنيا فهو أنه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك ، كما قال تعالى فى موضع آخر (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أوما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون) ثم إنه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات .

واعلم أن أنواع الذنوب محصورة فى نوعين : الظلم للخلق ، والاعراض عن الدين الحق ، أما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله (وبصدهم عن سبيل الله) ثم إنهم مع ذلك فى غاية الحرص فى طلب المال ، فتارة يحصلونه بالربا مع أنهم نهوا عنه ، وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله (وأكلهم أموال الناس بالباطل) ونظيره قوله تعالى (سماعون للكذب أكالون للسحت) فهذه الأربعة هى الذنوب الموجبة للتشديد عليهم فى الدنيا وفى الآخرة ، أما التشديد فى الدنيا فهو الذى تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم ، وأما التشديد فى الآخرة فهو المراد من قوله (وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليما)

واعلم أنه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم فقال ﴿لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيما﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المراد من ذلك عبدالله بن سلام وأصحابه الراسخون فى العلم الثابتون فيه ، وهم فى الحقيقة المستدلون بأن المقلد يكون بحيث إذا شكك يشك ، وأما المستدل فانه لا يتشكك البتة ، فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون ، يعنى المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والأنصار وارتفع الراسخون على الابتداء و(يؤمنون) خبره ، وأما قوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة)

ففيه أقوال: الأول: روى عن عثمان وعائشة أنهما قالا: ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.

واعلم أن هذا بعيد لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه، الثانى وهو قول البصريين: أنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، قالوا اذا قلت: مررت بزيد الكريم فلك أن تجر الكريم لكونه صفة لزيد، ولك أن تنصبه على تقدير أعنى، وإن شئت رفعت على تقدير هو الكريم، وعلى هذا يقال: جاءنى قومك المطعمين فى المحل والمغيثون فى الشدائد، والتقدير جاءنى قومك أعنى المطعمين فى المحل وهم المغيثون فى الشدائد فكذا ههنا تقدير الآية: أعنى المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة، طعن الكسائى فى هذا القول وقال: النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وههنا لم يتم الكلام، لأن قوله (لكن الراسخون فى العلم) منتظر للخبر، والخبر هو قوله (أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما)

والجواب: لانسلم أن الكلام لم يتم إلا عند قوله (أولئك) لأنا بينا أن الخبر هو قوله (يؤمنون) وأيضا لم لايجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر؛ وما الدليل على امتناعه؟ فهذا القول هو المعتمد فى هذه الآية.

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار الكسائى، وهو أن المقيمين خفض بالعطف على «ما» فى قوله (بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) والمعنى: والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة، ثم عطف على قوله (والمؤمنون) قوله (والمؤتون الزكاة) والمراد بالمقيمين الصلاة الأنبياء، وذلك لأنه لم يخل شرع أحد منهم من الصلاة. قال تعالى فى سورة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بعد أن ذكر أعدادا منهم (وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة) وقيل: المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بأنهم الصافون وهم المسبحون وأنهم يسبحون الليل والنهار لايفترون، فقوله (يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يعنى يؤمنون بالكتب، وقوله (والمقيمين الصلاة) يعنى يؤمنون بالرسل. الرابع: جاء فى مصحف عبدالله بن مسعود (والمقيمون الصلاة) بالواو، وهى قراءة مالك بن دينار والجحدرى وعيسى الثقفى.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام: الأول: العلماء بأحكام الله تعالى فقط. والثانى: العلماء بذات الله وصفات الله فقط. والثالث: العلماء بأحكام الله وبذات الله، أما الفريق الأول فهم العالمون بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه، وأما الثانى فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة، وأما الثالث فهم الموصوفون بالعاملين وهم أكابر العلماء، وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء»

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا «١٦٣» وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا «١٦٤» رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا «١٦٥»

واذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى وصفهم بكونهم راسخين فى العلم، ثم شرح ذلك فبين أولا كونهم عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بتلك الأحكام، فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) وأما عملهم بتلك الأحكام فهو المراد بقوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة) وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لأن الصلاة أشرف الطاعات البدنية، والزكاة أشرف الطاعات المالية، ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله، وأشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد، فالعلم بالمبدأ هو المراد بقوله (والمؤمنون بالله) والعلم بالمعاد هو المراد من قوله (واليوم الآخر) ولما شرح هذه الأقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بها وظهر كونهم عالمين بالله وبأحوال المعاد، واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين فى العلم لأن الانسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام فى الكمال وعلو الدرجة، ثم أخبر عنهم بقوله (أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما).

قوله تعالى ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما﴾.

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى أن اليهود سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل عليهم كتابا من السماء ، وذكر تعالى بعده أنهم لا يطلبون ذلك لأجل الاسترشاد ولكن لأجل العناد واللجاج ، وحكى أنواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم ، وامتد الكلام إلى هذا المقام ، شرع الآن فى الجواب عن تلك الشبهة فقال (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده) والمعنى : أنا توافقنا على نبوة نوح وإبراهيم وإسمعيل وجميع المذكورين فى هذه الآية ، وعلى أن الله تعالى أوحى اليهم ، ولا طريق إلى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله إلا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين ، وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما أنزل إلى موسى ، فلما لم يكن عدم إنزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا فى نبوتهم ، بل كفى فى إثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من أنواع المعجزات عليهم ، علمنا أن هذه الشبهة زائلة ، وأن إصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل ، وتحقيق القول فيه أن إثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ، ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر تكون طلبا للزيادة وإظهارا للتعنت واللجاج ، والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فلا اعتراض عليه لأحد بأنه لم أعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزا آخر ، وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور فى قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا) يعنى أنك إنما ادعيت الرسالة ، والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه ، وذلك قد حصل ، وأما أن تأتى بكل ما يطلب منك فذاك ليس من شرط الرسالة ، فهذا جواب معتمد عن الشبهة التى أوردها اليهود ، وهو المقصود الأصلى من هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج : الايحاء الاعلام على سبيل الخفاء ، قال تعالى (فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) أى أشار اليهم ، وقال (وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى) وقال (وأوحى ربك إلى النحل . وأوحينا إلى أم موسى) والمراد بالوحى فى هذه الآيات الثلاثة الالهام

﴿المسألة الثالثة﴾ قالوا إنما بدأ تعالى بذكر نوح لأنه أول نبى شرع الله تعالى على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنبيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

واعلم أن الأنبياء المذكورين فى هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثناعشر ولم يذكر موسى

معهم ، وذلك لأن اليهود قالوا : إن كنت يا محمد نبياً فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة ، فالله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الأنبياء الاثنى عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلا مع أن واحداً منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة ، وإذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هذا المعنى لم يجر ذكر موسى معهم ، ثم ختم ذكر الأنبياء بقوله (وآتينا داود زبورا) يعنى أنكم اعترفتم بأن الزبور من عند الله ، ثم إنه ما نزل على داود دفعة واحدة فى ألواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلام فى الألواح ، فدل هذا على أن نزول الكتاب لا على الوجه الذى نزلت التوراة لا يقدح فى كون الكتاب من عند الله ، وهذا إلزام حسن قوى

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أهل اللغة : الزبور الكتاب ، وكل كتاب زبور ، وهو فعول بمعنى مفعول ، كالرسول والركوب والحلوب ، وأصله من زبرت بمعنى كتبت ، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله (جاؤا بالبينات والزبر)

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ حمزة (زبورا) بضم الزاى فى كل القرآن ، والباقون بفتحها ، حجة حمزة أن الزبور مصدر فى الأصل ، ثم استعمل فى المفعول كقولهم : ضرب الأمير ، ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهد ، والمصدر إذا أقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب ، فعلى هذا ، الزبور الكتاب ، والزبر بضم الزاى الكتب ، أما قراءة الباقين فهى أولى لأنها أشهر ، والقراءة بها أكثر

ثم قال تعالى ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك﴾

واعلم انه انتصب قوله (رسلا) بمضمر يفسره قوله (قد قصصناهم عليك) والمعنى أنه تعالى انما ذكر أحوال بعض الانبياء فى القرآن ، والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل .

ثم قال ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ والمراد أنه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكلم معه ، ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن فى نبوة سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن أنزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه ، وعن ابراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ (وكلم الله) بالنصب ، وقال بعضهم : وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل .

ثم قال تعالى ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى انتصاب قوله (رسلا) وجوه : الأول : قال صاحب الكشاف : الاوجه أن ينتصب على المدح . والثانى : انه انتصب على البدل من قوله (ورسلا) الثالث : أن يكون التقدير : أوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذا الكلام أيضا جواب عن شبهة اليهود، وتقريره أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله ،وأن ينذروهم على الاعراض عن العبودية ، فهذا هو المقصود الاصلى من البعثة ، فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب، وهذا المقصود الاصلى حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب، ومن المعلوم أنه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون ذلك الكتاب مكتوبا فى الالواح أو لم يكن، وبأن يكون نازلا دفعة واحدة أو منجما مفرقا ، بل لو قيل: إن إنزال الكتاب منجما مفرقا أقرب الى المصلحة لكان أولى لأن الكتاب إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها، ولهذا السبب أصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف ، أما إذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك، بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءاً فجزءاً ، فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب أن المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو الاعذار والانذار ، وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة واحدة أو لم يكن كذلك ، فكان اقتراح اليهود فى إنزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا . وهذا أيضا جواب عن تلك الشبهة فى غاية الحسن ، ثم ختم الآية بقوله (وكان الله عزيزاً حكيما) يعنى هذا الذى يطلبونه من الرسول أمر هين فى القدرة ،ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز ، وعزته تقتضى أن لا يجاب المتعنت الى مطلوبه فكذلك حكمته تقتضى هذا الامتناع لعلمه تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم، وذلك لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة فى ترك الطاعات والعبادات، ونظيره قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي

لَـٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا «١٦٦»

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على أن العبد قد يحتج على الرب ، وأن الذى يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه فى شىء ، وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشىء قالوا : لأن قوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يقتضى أن لهم على الله حجة قبل الرسل ، وذلك يبطل قول أهل السنة

والجواب : المراد لئلا يكون للناس على الله حجة أى ما يشبه الحجة فيما بينكم . قالت المعتزلة : وتدل هذه الآية أيضاً على أن تكليف مالا يطاق غير جائز لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عذراً فبأن يكون عدم المكنة والقدرة صالحاً لأن يكون عذراً كان أولى ، وجوابه المعارضة بالعلم والله أعلم

قوله تعالى ﴿لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا﴾ وفى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (لكن) لا يبتدأ به لأنه استدراك على ما سبق ، وفى ذلك المستدرك قولان : الأول : أن هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء) وهذا الكلام يتضمن أن هذا القرآن ليس كتاباً نازلا عليهم من السماء ، فكأنه قيل : إنهم وإن شهدوا بأن القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء . الثانى : أنه تعالى لما قال (انا أوحينا اليك) قال القوم : نحن لا نشهد لك بذلك ، فنزل (لكن الله يشهد)

﴿المسألة الثانية﴾ شهادة الله انما عرفت بسبب أنه أنزل عليه هذا القرآن البالغ فى الفصاحة فى اللفظ والشرف فى المعنى الى حيث عجز الأولون والآخرون عن معارضته، فكان ذلك معجزا وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعى صادقا ، ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لاجرم قال (لكن الله يشهد بما أنزل اليك) أى يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذى أنزله اليك .

ثم قال تعالى ﴿أنزله بعلمه﴾ وفيه مسألتان

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا «١٦٧»
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا «١٦٨»
إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا «١٦٩»

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى لما قال: (يشهد بما أنزل اليك) بين صفة ذلك الانزال وهو أنه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة، فصار قوله (أنزله بعلمه) جاريا مجرى قول القائل: كتبت بالقلم وقطعت بالسكين، والمراد من قوله (أنزله بعلمه) وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال، وهذا مثل مايقال فى الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى فى تحريره: إنه إنماصنف هذا بكمال علمه وفضله، يعنى أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب. فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن، فكذا ههنا والله اعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا: دلت الآية على أن لله تعالى علما، وذلك لأنها تدل على اثبات علم الله تعالى، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشىء الى نفسه وهو محال.

ثم قال ﴿والملائكة يشهدون﴾ وانما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لأن ظهور المعجز على يده يدل على أنه تعالى شهد له بالنبوة، واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لامحالة بذلك لما ثبت فى القرآن أنهم لا يسبقونه بالقول، والمقصود كأنه قيل: يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو إله العالمين يصدقك فى ذلك، وملائكة السموات السبع يصدقونك فى ذلك، ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسى والسموات السبع أجمعون لم يلتفت الى تكذيب أخس الناس، وهم هؤلاء اليهود.

ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله شهيدا﴾ والمعنى وكفى الله شهيدا، وقد سبق الكلام فى مثل هذا.

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيداً إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيراً﴾

اعلم أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم، والمراد أنهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله، وذلك بالقاء الشبهات فى قلوبهم نحو قولهم: لو كان رسولا لأتى

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٠٧»

بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى ، وقولهم : إن الله تعالى ذكر فى التوراة أن شريعة موسى لاتبدل ولاتنسخ إلى يوم القيامة ، وقولهم : إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هرون وداود ، وقوله (قد ضلوا ضلالا بعيداً) وذلك لأن أشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد فى نفسه أنه محق ، ثم إنه يتوسل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه ، ثم إنه يبذل كنه جهده فى إلقاء غيره فى مثل ذلك الضلال ، فهذا الانسان لاشك أنه قد بلغ فى الضلال إلى أقصى الغايات وأعظم النهايات ، فلهذا قال تعالى فى حقهم (قد ضلوا ضلالا بعيداً) ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال (إن الذين كفروا وظلموا) محمدا بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات فى قلوبهم (لم يكن الله ليغفر لهم)

واعلم أنا إن حملنا قوله (إن الذين كفروا) على المعهود السابق لم يحتج إلى إضمار شرط فى هذا الوعيد ، لأنا نحمل الوعيد فى الآية على أقوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر ، وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة ، ثم قال (ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم)

ثم قال تعالى ﴿خالدين فيها أبداً﴾ والمعنى أنه تعالى لايهديهم يوم القيامة إلى الجنة بل يهديهم إلى طريق جهنم (وكان ذلك على الله يسيرا) انتصب خالدين على الحال ، والعامل فيه معنى لايهديهم لأنه بمنزلة نعاقبهم خالدين ، وانتصب «أبدا» على الظرف ، وكان ذلك على الله يسيراً ، والمعنى لا يتعذر عليه شيء فكان إيصال الألم إليهم شيئاً بعد شيء إلى غير النهاية يسيرا عليه وإن كان متعذرا على غيره .

قوله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا فان لله مافى السموات والأرض وكان الله عليما حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم فى الدعوة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال (ياأيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم) وهذا الحق فيه وجهان : الأول : انه جاء بالقرآن ، والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه . والثانى : أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والاعراض عن غيره ، والعقل

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «١٧١» لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا «١٧٢» فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

يدل على أن هذا هو الحق ، فيلزم أنه جاء بالحق من ربه .

ثم قال تعالى ﴿فآمنوا خيرا لكم﴾ يعنى فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما أنتم فيه ، أى أحمد عاقبة من الكفر ، وان تكفروا فان الله غنى عن إيمانكم لأنه مالك السموات والأرض وخالقهما ، ومن كان كذلك لم يكن محتاجا إلى شىء ، ويحتمل أن يكون المراد : فان لله مافى السموات والأرض ، ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ، ويحتمل أن يكون المراد : انكم ان كفرتم فله ملك السموات والأرض وله عبيد يعبدونه وينقادون لأمره وحكمه .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ أى عليما لايخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شىء ، و(حكيما) لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوى بين المؤمن والكافر والمسىء والمحسن ، وهو كقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار)

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب لاتغلوا فى دينكم ولاتقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله اله واحد سبحانه أن يكون له ولد له مافى السموات وما فى الأرض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا «١٧٣»

يستنكف عن عبادته ويستكبرون فسيحشرهم اليه جميعاً فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا﴾

واعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى فى هذه الآية ، والتقدير : ياأهل الكتاب من النصارى لاتغلوا فى دينكم أى لا تفرطوا فى تعظيم المسيح ، وذلك لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يبالغون فى الطعن فى المسيح ، وهؤلاء النصارى يبالغون فى تعظيمه وكلا طرفى قصدهم ذميم ، فلهذا قال للنصارى (لاتغلوا فى دينكم) وقوله (ولا تقولوا على الله إلا الحق) يعنى لاتصفوا الله بالحلول والاتحاد فى بدن الانسان أو روحه، ونزهوه عن هذه الأحوال . ولما منعهم عن طريق الغلو أرشدهم إلى طريق الحق ، وهو أن المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده وأما قوله (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه)

فاعلم أنا فسرنا «الكلمة» فى قوله تعالى (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح) والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة كما قال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وأما قوله (وروح منه) ففيه وجوه : الأول : أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا شيئاً بغاية الطهارة والنظافة قالوا : إنه روح ، فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الأب وإنما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لاجرم وصف بأنه روح ، والمراد من قوله (منه) التشريف والتفضيل كما يقال : هذه نعمة من الله ، والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة . الثانى : أنه كان سببا لحياة الخلق فى أديانهم ، ومن كان كذلك وصف بأنه روح . قال تعالى فى صفة القرآن (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) الثالث : روح منه أى رحمة منه ، قيل فى تفسير قوله تعالى (وأيدهم بروح منه) أى برحمة منه ، وقال عليه الصلاة والسلام «إنما أنا رحمة مهداة» فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث أنه كان يرشدهم إلى مصالحهم فى دينهم ودنياهم لاجرم سمى روحا منه . الرابع :

أن الروح هو النفخ فى كلام العرب، فان الروح والريح متقاربان ، فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله (منه) يعنى أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه ، وهذا كقوله (فنفخنا فيها من روحنا) الخامس : قوله (روح) أدخل التنكير فى لفظ (روح) وذلك يفيد التعظيم ، فكان المعنى : وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية ، وقوله (منه) إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم .

ثم قال تعالى ﴿فآمنوا بالله ورسله﴾ أى ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه إلها .

ثم قال ﴿ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى : ولا تقولوا إن الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم .

واعلم أن مذهب النصارى مجهول جدا ، والذى يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة، إلا أنهم وان سموها صفات فهى فى الحقيقة ذوات، بدليل انهم يجوزون عليها الحلول فى عيسى وفى مريم بأنفسها ، والا لما جوزوا عليها أن تحل فى الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى ، فهم وان كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم فى الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها ، وذلك محض الكفر ، فلهذا المعنى قال تعالى (ولا تقولوا ثلاثة انتهوا) فأما ان حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره ، وكيف لا نقول ذلك وانا نقول : هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام العالم الحى القادر المريد، ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر ، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك ، فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا أو حيا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف، ثم اختلفوا فى تعيين ذلك المبتدا على وجوه الأول : ما ذكرناه ، أى ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة . الثانى : قال الزجاج : ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ، وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون : ان الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة ، والدليل عليه قوله تعالى (أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله) الثالث : قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله (سيقولون ثلاثة) وذلك لأن ذكر عيسى ومريم مع الله تعالى بهذه العبارة يوهم كونهما إلهين ، وبالجملة فلا نرى مذهبا فى الدنيا أشد ركاكة وبعدا عن العقل من

مذهب النصارى .

ثم قال تعالى ﴿انتهوا خيرا لكم﴾ وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله (فآمنوا خيرا لكم)

ثم أكد التوحيد بقوله ﴿إنما الله إله واحد﴾ ثم نزه نفسه عن الولد بقوله (سبحانه أن يكون له ولد) ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها فى سورة آل عمران وفى سورة مريم على الاستقصاء . وقرأ الحسن: إن يكون، بكسر الهمزة من «ان» ورفع النون من يكون، أى سبحانه مايكون له ولد ، وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان

ثم قال تعالى ﴿له مافى السموات ومافى الأرض﴾

واعلم أنه سبحانه فى كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما فى السموات وما فى الأرض فقال فى مريم (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا) والمعنى : من كان مالكا لكل السموات والأرض ولكل مافيها كان مالكا لعيسى ولمريم لأنهما كانا فى السموات وفى الأرض ، وماكانا أعظم من غيرهما فى الذات والصفات ، وإذا كان مالكا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكا لهما أولى ، وإذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولداً وزوجة

ثم قال ﴿وكفى بالله وكيلا﴾ والمعنى أن الله سبحانه كاف فى تدبير المخلوقات وفى حفظ المحدثات فلاحاجة معه الى القول باثبات إله آخر ، وهو إشارة إلى مايذكره المتكلمون من أنه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادراً على كل المقدورات كان كافياً فى الالهية ، ولو فرضنا إلها آخر معه لكان معطلا لافائدة فيه ، وذلك نقص ، والناقص لا يكون إلها

ثم قال تعالى ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قال الزجاج : لن يستنكف أى لن يأنف ، وأصله فى اللغة من نكفت الدمع إذا نحيته بأصبعك عن خدك ، فتأويل (لن يستنكف) أى لن يتنغص ولن يمتنع ، وقال الأزهرى : سمعت المنذرى يقول : سمعت أبا العباس وقد سئل عن الاستنكاف فقال : هو من النكف، يقال ماعليه فى هذا الأمر من نكف ولا وكف ، والنكف أن يقال له سوء ، واستنكف إذا دفع ذلك السوء عنه

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لم تعيب صاحبنا قال : ومن صاحبكم؟ قالوا عيسى ، قال : وأى شىء قلت؟ قالوا تقول إنه عبدالله ورسوله ، قال إنه

ليس بعار أن يكون عبدالله ، فنزلت هـذه الآية ، وأنا أقول : إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبدالله ، ولا يجوز أن يكون ابناً له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها ، وذلك لأن الشبهة التى عليها يعولون فى إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات وكان يأتى بخوارق العادات من الاحياء والابراء ، فكأنه تعالى قال (لن يستنكف المسيح) بسبب هـذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين أعلى حالا منه فى العلم بالمغيبات لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ ، وأعلى حالا منه فى القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ، ثم ان الملائكة مع كمال حالهم فى العلوم والقدرة لن يستنكفوا عن عبودية الله ، فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذى كان معه من العلم والقدرة ، واذا حملنا الآية على ماذكرناه صارت هـذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة شريفة كاملة ، فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر . وقد ذكرنا استدلالهم بها فى تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة ، والذى نقول ههنا : انا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم أن قدرة الملائكة على التصرف فى هذا العالم أشد من قدرة البشر ، كيف ويقال : انجبريل قلع مدائن قوله لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع فى أن ثواب طاعات الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر ، وهـذه الآية لاتدل على ذلك البتة ، وذلك لأن النصارى انما أثبتوا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات . فايراد الملائكة لأجل إبطال هذه الشبهة انما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالا فى هذا العلم ، وفى هذه القدرة من البشر ، ونحن نقول بموجبه . فاما أن يقال : المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح فى كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لايناسب هذا الموضع ولايليق به ، فظهر أن هـذا الاستدلال انما قوى فى الاوهام لأن الناس مالخصوا محل النزاع والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية سؤال ، وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقـدير : ولاالملائكة المقربون فى أن يكونوا عبيداً لله وذلك غير جائز .

والجواب فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد ولا كل واحـد من المقربين . والثانى : أن أن يكون المراد ولاالملائكة المقربون أن يكونوا عبيدا لحذف ذلك لدلالة قوله (عبداً لله) عليه على طريق الايجاز .

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا «١٧٤» فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا «١٧٥»

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ على بن أبى طالب رضى الله عنه (عبيد الله) على التصغير.

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ولا الملائكة المقربون) يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة فى الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش، وقد شرحنا طبقاتهم فى سورة البقرة فى تفسير قوله (واذ قال ربك للملائكة)

ثم قال تعالى ﴿ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا﴾ والمعنى أن من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها فان الله يحشرهم اليه أى يجمعهم اليه يوم القيامة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا.

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر مايفعل بهم بل ذكر أولا ثواب المؤمنين المطيعين

فقال ﴿فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾ ثم ذكر آخراً عقاب المستنكفين المستكبرين

فقال ﴿وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليما ولايجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيرا﴾ والمعنى ظاهر لا إشكال فيه، وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم إذا رأوا أولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم فى الحسرة

قوله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نوراً مبينا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطاً مستقيما﴾

واعلم أنه تعالى: لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب. ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة والسلام فقال (ياأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما سماه برهانا لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل، والنور المبين هو

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «١٧٦»

القرآن ، وسماه نوراً لأنه سبب لوقوع نور الايمان فى القلب ، ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القرآن كتاباً حقاً أمرهم بعدذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال (فأما الذين آمنوا باللهواعتصموا به) والمراد آمنوا باللهفىذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، واعتصموا به أى بالله فى أن يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطاً مستقيما ،فوعد بأمور ثلاثة : الرحمة والفضل والهداية . قال ابن‌عباس : الرحمة الجنة ، والفضل مايتفضل به عليهم مما لاعين رأت ولا أذن سمعت (ويهديهم اليه صراطاً مستقيما) يريد ديناً مستقيما

وأقول : الرحمة والفضل محمولان على‌مافى الجنة من‌المنفعة والتعظيم ، وأما الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة بتجلى أنوار عالم القدس والكبرياء فى الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية ، وأخر ذكرها عن القسمين الأولين تنبيهاً على أن البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسمانية

قوله تعالى ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم﴾

اعلم أنه تعالى تكلم فى أول السورة فى أحكام الاموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر مشاكلا للاول ، ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين . قال أهل العلم : ان الله تعالى أنزل فى الكلالة آيتين احداهما فى الشتاء وهى التى فى أول هذه السورة ، والأخرى فى الصيف وهى‌هذه الآية ، ولهذا تسمى‌هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا أن الكلالة اسم يقع على

الوارث وعلى الموروث ، فان وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد ، وان وقع على الموروث فهو الذى مات ولا يرثه احد الوالدين ولا أحد من الأولاد ، ثم قال (ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك) ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ، ومحل (ليس له ولد) الرفع على الصفة ، أى ان هلك امرؤ غير ذى ولد .

واعلم أن ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث : الأول : ان ظاهر الآية يقتضى أن الاخت تأخذ النصف عند عدم الولد ، فأما عند وجود الولد فانها لاتأخذ النصف، وليس الأمر كذلك ، بل شرط كون الاخت تأخذ النصف أن لا يكون للميت ولد ابن، فان كان له بنت فان الاخت تأخذ النصف . الثانى : ان ظاهر الآية يقتضى أنه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تأخذ النصف وليس كذلك ، بل الشرط أن لايكون للميت ولد ولا والد ، وذلك لأن الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع . الثالث : أن قوله (وله أخت) المراد منه الاخت من الأب والأم، أو من الأب ، لأن الاخت من الأم والأخ من الأم قد بين الله حكمه فى أول السورة بالاجماع .

ثم قال تعالى ﴿وهو يرثها ان لم يكن لها ولد﴾ يعنى أن الأخ يستغرق ميراث الاخت اذا لم يكن للاخت ولد ، الا أن هـذا الأخ من الأب والأم أو من الأب ، أما الأخ من الأم فانه لا يستغرق الميراث .

ثم قال تعالى ﴿فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين﴾ وهذه الآية دالة على أن الاخت المذكورة ليست هى الاخت من الأم فقط ، وروى أن الصديق رضى الله عنه قال فى خطبته : ألا ان الآية التى أنزلها الله فى سورة النساء فى الفرائض ، فأولها فى الولد والوالد ، وثانيها فى الزوج والزوجة والاخوة من الأم ، والآية التى ختم بها سورة النساء أنزلها فى الاخوة والاخوات من الأب والأم ، والآية التى ختم بها سورة الانفال أنزلها فى أولى الارحام .

ثم قال تعالى ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ وفيه وجوه : الأول : قال البصريون : المضاف هنا محذوف وتقديره : يبين الله لكم كراهة أن تضلوا، إلا أنه حذف المضاف كقوله (واسأل القرية) الثانى : قال الكوفيون : حرف النفى محذوف ، والتقدير : يبين الله لكم لئلا تضلوا ، ونظيره قوله (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) أى لئلا تزولا . الثالث : قال الجرجانى صاحب النظم : يبين الله لكم الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجتنبوها .

ثم قال تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فيكون بيانه حقاً وتعريفه صدقا .

واعلم أن فى هـذه السورة لطيفة عجيبة ، وهى أن أولهـا مشتمل على بيان كال قدرة الله تعالى فانه قال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) وهذا دال على سعة القدرة ، وآخرها مشتمل على بيان كال العلم وهو قوله (والله بكل شيء عليم) وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة ، وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعا للأوامر والنواهى منقاداً لكل التكاليف .

قال المصنف فرغت من تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء ثانى عشر جمـادى الآخرة من سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

ســـورة المائدة

مدنية إلا آية ٣ فنزلت بعرفات فى حجة الوداع
وآياتها ١٢٠ نزلت بعد الفتح

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

سورة المائدة

مائة وعشرون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : وفى بالعهد وأوفى به ، ومنه (الموفون بعدهم) والعقد هو وصل الشىء بالشىء على سبيل الاستيثاق والاحكام ، والعهد إلزام ، والعقد التزام على سبيل الاحكام ، ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الانقياد لله تعالى فى جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الأمور المعتبرة فى تحقق ماهية الايمان ، فلهذا قال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) يعنى ياأيها الذين التزمتم بايمانكم أنواع العقود والعهود فى إظهار طاعة الله أوفوا بتلك العقود ، وإنما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا كما فى هذه الآية لأنه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق .

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ

واعلم أنه تعالى تارة يسمى هذه التكاليف عقودا كما فى هذه الآية ، وكما فى قوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وتارة عهودا ، قال تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وقال (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان) وحاصل الكلام فى هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله : اذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لغا ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : بل يصح . حجة أبى حنيفة أنه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح ، بيان الأول أنه نذر صوم يوم العيد ، ونذر ذبح الولد . وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه فى يوم العيد ، وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه فى الولد ، والآتى بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه ، فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لامحالة ملتزما للصوم والذبح .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ولقوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) ولقوله (يوفون بالنذر) ولقوله عليه الصلاة والسلام «ف بنذرك» أقصى مافى الباب أنه لغا هذا النذر فى خصوص كون الصوم واقعا فى يوم العيد ، وفى خصوص كون الذبح واقعا فى الولد ، إلا أن العام بعد التخصيص حجة . وحجة الشافعى رحمه الله : أن هذا نذر فى المعصية فيكون لغواً لقوله عليه الصلاة والسلام «لا نذر فى معصية الله»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : خيار المجلس غير ثابت ، وقال الشافعى رحمه الله : ثابت ، حجة أبى حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ ، لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) وحجة الشافعى تخصيص هذا العموم بالخبر ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار كل واحد منهما مالم يتفرقا»

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : الجمع بين الطلقات حرام ، وقال الشافعى رحمه الله : ليس بحرام ، حجة أبى حنيفة أن النكاح عقد من العقود لقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ترك العمل به فى الطلقة الواحدة بالاجماع فيبقى فيما عداها على الأصل ، والشافعى رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس ، وهو أنه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم .

قوله تعالى ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾

اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى، وذلك كالأصل الكلى والقاعدة الجلية، شرع بعد ذلك فى ذكر التكاليف المفصلة، فبدأ بذكر مايحل ومايحرم من المطعومات فقال (أحلت لكم بهيمة الأنعام) وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا: كل حى لاعقل له فهو بهيمة، من قولهم: استبهم الأمر على فلان إذا أشكل، وهذا باب مبهم أى مسدود الطريق، ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع فى البر والبحر، والأنعام هى الابل والبقر والغنم، قال تعالى (والأنعام خلقها لكم فيها دفء) إلى قوله (والخيل والبغال والحمير) ففرق تعالى بين الأنعام وبين الخيل والبغال والحمير. وقال تعالى (مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون) وقال (ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله) إلى قوله (ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين) وإلى قوله (ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين) قال الواحدى رحمه الله: ولا يدخل فى اسم الأنعام الحافر لأنه مأخوذ من نعومة الوطء.

إذا عرفت هذا فنقول: فى لفظ الآية سؤالات: الأول: أن البهيمة اسم الجنس، والانعام اسم النوع فقوله (بهيمة الأنعام) يجرى مجرى قول القائل: حيوان الانسان وهو مستدرك. الثانى: أنه تعالى لو قال: أحلت لكم الأنعام، لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال فى آية أخرى (وأحلت لكم الأنعام إلا مايتلى عليكم) فأى فائدة فى زيادة لفظ البهيمة فى هذه الآية. الثالث: أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان، ولفظ الأنعام بلفظ الجمع، فما الفائدة فيه؟

والجواب عن السؤال الأول من وجهين: الأول: أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شىء واحد، وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان، وهذه الاضافة بمعنى «من» كخاتم فضة، ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد كقولنا: نفس الشىء وذاته وعينه. الثانى: أن المراد بالبهيمة شىء، وبالأنعام شىء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها، كأنهم أرادوا مايماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم فى الاجترار وعدم الأنياب، فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة. الثانى: أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام. روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن بقرة ذبحت فوجد فى بطنها جنين، فأخذ ابن عباس بذنبها وقال: هذا من بهيمة الأنعام. وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنها أجنة الأنعام، وذكاته ذكاة أمه.

واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعى رحمه الله فى أن الجنين مذكى بذكاة الأم.

﴿المسألة الثانية﴾ قالت الثنوية: ذبح الحيوانات إيلام، والايلام قبيح، والقبيح لايرضى به

الاله الرحيم الحكيم ، فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله . قالوا : والذى يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة عن الدفع عن أنفسها ، ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها ، والايلام قبيح إلا أن إيلام من بلغ فى العجز والحيرة إلى هذا الحد أقبح .

واعلم أن فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت المكرمية : لانسلم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح ، بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها . وهذا كالمكابرة فى الضروريات ، وقالت المعتزلة : لانسلم أن الايلام قبيح مطلقا ، بل إنما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بعوض . وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات فى الآخرة بأعواض شريفة ، وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما ، قالوا : والذى يدل على صحة ما قلناه ماتقرر فى العقول أنه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة ، فاذا حسن تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة ، فكذلك القول فى الذبح . وقال أصحابنا : إن الاذن فى ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى فى ملكه ، والمالك لااعتراض عليه اذا تصرف فى ملك نفسه ، والمسألة طويلة مذكورة فى علم الأصول والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال بعضهم: قوله (احلت لكم بهيمة الأنعام) مجمل؛ لأن الاحلال انما يضاف الى الافعال ، وههنا أضيف الى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره فلا بد من اضمار فعل ، وليس إضمار بعض الافعال أولى من بعض، فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها ، أو المراد احلال الانتفاع بالاكل ، ولاشك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة ، الا أن قوله تعالى (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) دل على أن المراد بقوله (أحلت لكم بهيمة الانعام) اباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه .

واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله (أحلت لكم بهيمة الانعام) ألحق به نوعين من الاستثناء : الأول : قوله (الا مايتلى عليكم) واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل ، واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل مابقى بعد الاستثناء مجملا أيضا ، إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاماذكيتم وماذبح على النصب) ووجه هذا أن قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) يقتضى احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها ان كانت ميتة ، أو موقوذة أو مترديه أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى فهى محرمة .

إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ «١»

﴿النوع الثانى﴾ من الاستثناء قوله تعالى ﴿غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها ، فعرفنا ان ما كان منها صيداً ، فانه حلال فى الاحلال دون الاحرام ، وما لم يكن صيدا فانه حلال فى الحالين جميعا والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وأنتم حرم) أى محرمون أى داخلون فى الاحرام بالحج والعمرة أو أحدهما ، يقال : أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم ، كما يقال : أجنب فهو مجنب وجنب ، ويستوى فيه الواحد والجمع ، يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب . قال تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا)

واعلم أنا إذا قلنا : أحرم الرجل فله معنيان : الأول هذا ، والثانى أنه دخل الحرم فقوله (وأنتم حرم) يشتمل على الوجهين ، فيحرم الصيد على من كان فى الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج أو العمرة ، وهو قول الفقهاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن ظاهر الآية يقتضى ان الصيد حرام على المحرم ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وإذا حللتم فاصطادوا) فان «إذا» للشرط ، والمعلق بكلمة الشرط على الشىء عدم عند عدم ذلك الشىء ، إلا أنه تعالى بين فى آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر لا صيد البحر ، قال تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة .

﴿المسألة الرابعة﴾ انتصب (غير) على الحال من قوله (أحلت لكم) كما تقول : أحل لكم الطعام غير معتدين فيه . قال الفراء : هو مثل قولك : أحل لك الشىء لا مفرطا فيه ولا متعديا ، والمعنى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا أن تحلوا الصيد فى حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك إذا كنتم محرمين .

ثم قال تعالى ﴿ان الله يحكم ما يريد﴾ والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام فى جميع الأحوال ، وأباح الصيد فى بعض الأحوال دون بعض ، فلو قال قائل : ما السبب فى هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أن يقال : انه تعالى مالك الأشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه ، وهذا هو الذى يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هى الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام﴾

اعلم أنه تعالى : لما حرم الصيد على المحرم فى الآية الأولى أكد ذلك بالنهى فى هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال (ياأيها الذين آمنو لاتحلوا شعائر الله)

واعلم أن الشعائر جمع ، والأكثرون على أنها جمع شعيرة . وقال ابن فارس : واحدها شعارة ، والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة ، والمشعرة المعلمة ، والاشعار الاعلام ، وكل شىء أشعر فقد أعلم ، وكل شىء جعل علما على شىء أو علم بعلامة جاز أن يسمى شعيرة ، فالهدى الذى يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا . واختلف المفسرون فى المراد بشعائر الله ، وفيه قولان : الأول : قوله(لاتحلوا شعائر الله) أى لاتحلوا بشىء من شعائر الله وفرائضه التى حدها لعباده وأوجبها عليهم ، وعلى هذا القول فشعائر الله عام فى جميع تكاليفه غير مخصوص بشىء معين ، ويقرب منه قول الحسن : شعائر الله دين الله . والثانى : أن المراد منه شىء خاص من التكاليف ، وعلى هذا القول فذكروا وجوها : الأول : المراد لا تحلوا ماحرم الله عليكم فى حال إحرامكم من الصيد . والثانى : قال ابن عباس : ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون ، فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم ، فأنزل الله تعالى(لاتحلوا شعائر الله) الثالث : قال الفراء : كانت عامة العرب لايرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بهما ، فأنزل الله تعالى : لاتستحلوا ترك شىء من مناسك الحج واتتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام . الرابع : قال بعضهم : الشعائر هى الهدايا تطعن فى أسنامها وتقلد ليعلم أنها هدى ، وهو قول أبى عبيدة قال : ويدل عليه قوله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) وهذا عندى ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدى ، والمعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه .

ثم قال تعالى ﴿ولا الشهر الحرام﴾ أى لاتحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه .

واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذى كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه ، قال تعالى (ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم)

يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «٢»

فقيل : هى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب ، فقوله (ولا الشهر الحرام) يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ، ويجوز أن يكون المراد هو رجب لأنه أكمل الأشهر الأربعة فى هذه الصفة .

ثم قال تعالى ﴿ولا الهدى﴾ قال الواحدى : الهدى ماأهدى إلى بيت الله من ناقة أو بقرة أوشاة ، واحدها هدية بتسكين الدال ، ويقال أيضا هدية ، وجمعها هدى . قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ونظير هذه الآية قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) وقوله (والهدى معكوفا أن يبلغ محله)

ثم قال تعالى ﴿ولا القلائد﴾ والقلائد جمع قلادة وهى التى تشد على عنق البعير وغيره وهى مشهورة . وفى التفسير وجوه : الأول : المراد منه الهدى ذوات القلائد ، وعطفت على الهدى مبالغة فى التوصية بها لأنها أشرف الهدى كقوله (وجبريل وميكال) كأنه قيل : والقلائد منها خصوصا الثانى : انه نهى عن التعرض لقلائد الهدى مبالغة فى النهى عن التعرض للهدى على معنى : ولا تحلوا قلائدها فضلا عن أن تحلوها ، كما قال (ولا يبدين زينتهن) فنهى عن إبداء الزينة مبالغة فى النهى عن ابداء مواضعها . الثالث : قال بعضهم : كانت العرب فى الجاهلية مواظبين على المحاربة إلا فى الاشهر الحرم ، فمن وجد فى غير هذه الاشهر الحرم أصيب منه ، إلا أن يكون مشعرا بدنة أو بقرة من لحاء شجر الحرم ، أو محرما بعمرة إلى البيت ، فحينئذ لا يتعرض له ، فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى .

ثم قال ﴿ولا آمين البيت الحرام﴾ أى قوماً قاصدين المسجد الحرام ، وقرأ عبد الله : ولا آمى البيت الحرام على الاضافة

ثم قال تعالى ﴿يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حميد بن قيس الاعرج (تبتغون) بالتاء على خطاب المؤمنين .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير الفضل والرضوان وجهان : الأول : يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم فى حجهم ، كقوله (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) قالوا : نزلت فى تجاراتهم أيام الموسم ، والمعنى : لاتمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم، فابتغاء الفضل للدنيا ، وابتغاء الرضوان للآخرة . قال أهل العلم : ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا ينالون ذلك ، فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة .

﴿والوجه الثانى﴾ أن المراد بفضل الله الثواب ، وبالرضوان أن يرضى عنهم ، وذلك لأن الكافر وإن كان لاينال الفضل والرضوان لكنه يظن أنه بفعله طالب لهما ، فيجوز أن يوصف بذلك بناء على ظنه ، قال تعالى (وانظر إلى إلهك) وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف الناس فقال بعضهم : هذه الآية منسوخة ، لأن قوله (لاتحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام) يقتضى حرمة القتال فى الشهر الحرام ، وذلك منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (ولا آمين البيت الحرام) يقتضى حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعدعامهم هذا) وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة . وقال الشعبى : لم ينسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية . وقال قوم آخرون من المفسرين : هذه الآية غير منسوخة ، وهؤلاء لهم طريقان : الأول : أن الله تعالى أمرنا فى هذه الآية أن لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين ، وحرم علينا أخذ الهدى من المهدين اذا كانوا مسلمين ، والدليل عليه أول الآية وآخرها ، أما أول الآية فهو قوله (لاتحلوا شعائر الله) وشعائر الله إنما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار ، وأما آخر الآية فهو قوله (يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا) وهذا إنما يليق بالمسلم لا بالكافر . الثانى : قال أبو مسلم الأصفهانى : المراد بالآية الكفار الذين كانوا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)

ثم قال تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء : وإذا أحللتم يقال حل المحرم وأحل ، وقرىء بكسر الفاء وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية متعلقة بقوله (غير محلى الصيد وأنتم حرم) يعنى لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام ، فاذا زال الاحرام وجب أن يزول المنع .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه لا يفيد ههنا إلا الاباحة ، وكذا في قوله (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) ونظيره قول القائل : لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها ، فاذا أديت فادخلها ، أي فاذا أديت فقد أبيح لك دخولها ، وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال رحمه الله : هذا معطوف على قوله (لا تحلوا شعائر الله) إلى قوله (ولا آمين البيت الحرام) يعني ولا تحملنكم عداوتكم لقوم من أجل أنهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام ، فان الباطل لا يجوز أن يعتدى به . وليس للناس أن يعين بعضهم بعضاً على العدوان حتى إذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه ، لكن الواجب أن يعين بعضهم بعضاً على ما فيه البر والتقوى ، فهذا هو المقصود من الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف «جرم» يجري مجرى كسب في تعديه تارة إلى مفعول واحد ، وتارة إلى اثنين ، تقول : جرم ذنبا نحو كسبه ، وجرمته ذنبا نحو كسبته إياه ، ويقال : أجرمته ذنبا على نقل المتعدي إلى مفعول بالهمزة إلى مفعولين ، كقولهم : أكسبته ذنبا ، وعليه قراءة عبد الله (ولا يجرمنكم) بضم الياء ، وأول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين . والثاني : أن تعتدوا ، والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لأن صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه

﴿المسألة الثالثة﴾ الشنآن البغض ، يقال : شنأت الرجل أشنؤه شنأ ومشنأ وشنأة ومشنأة وشنآنا بفتح الشين وكسرها ، ويقال : رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ، ويقال شنآن بغير صرف ، وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الأولى ، والباقون بالفتح . قالوا : والفتح أجود لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغشيان ، وأما بالسكون فقد جاء في الأكثر وصفا . قال الواحدي : وبما جاء مصدرا قولهم : لويته حقه ليانا ، وشنان في قول أبي عبيدة . وأنشد للأحوص .

وان عاب فيه ذو الشنان وفندا

فقوله : ذو الشنان على التخفيف كقولهم : إني ظمان ، وفلان ظمان ، بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على ماقبلها .

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إن صدوكم) بكسر الألف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف ، يعنى لأن صدوكم . قال محمد بن جرير الطبرى : وهذه القراءة هى الاختيار لأن معنى صدهم إياكم عن المسجد الحرام منع أهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة ، وهذه السورة نزلت بعد الحديبية ، وكان هذا الصد متقدما لامحالة على نزول هذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله ان الله شديد العقاب﴾ والمراد منه التهديد والوعيد ، يعنى اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله شديد العقاب، لا يطيق أحد عقابه .

قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وماأهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وماأكل السبع الا ما ذكيتم وماذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام﴾

اعلم أنه تعالى قال فى أول السورة (أحلت لكم بهيمة الانعام) ثم ذكر فيه استثناء أشياء تتلى عليكم ، فههنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة من ذلك العموم ، وهى أحد عشر نوعا : الأول : الميتة : وكانوا يقولون : انكم تأكلون ماقتلتم ولا تأكلون ماقتل الله .

واعلم أن تحريم الميتة موافق لما فى العقول ، لأن الدم جوهر لطيف جـــدا ، فاذا مات الحيوان حتف أنفه احتبس الدم فى عروقه وتعفن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة . والثانى: الدم : قال صاحب الكشاف: كانوا يملؤون المعى من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف ، فالله تعالى حرم ذلك عليهم . والثالث : لحم الخنزير ، قال أهل العلم : الغذاء يصير جزءاً من جوهر المغتذى ، فلا بد أن يحصل للمغتذى أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا فى الغذاء ، والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة فى المشتهيات ، فحرم أكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية ، وأما الشاة فانها حيوان فى غاية السلامة ، فكأنها ذات عارية عن جميع الاخلاق ، فلذلك لا يحصل للانسان بسبب أكل لحمها كيفية أجنبية عن أحوال الانسان . الرابع : ماأهل لغير الله به ، والاهلال

رفع الصوت ، ومنه يقال أهل فلان بالحج اذا لبى به ، ومنه استهل الصبى وهو صراخه اذا ولد ، وكانوا يقولون عند الذبح : باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك . والخامس : المنخنقة ، يقال : خنقه فاختنق ، والخنق والاختناق انعصار الحلق .

واعلم أن المنخنقة على وجوه : منها أن أهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت أكلوها، ومنها مايخنق بحبل الصائد ، ومنها مايدخل رأسها بين عودين فى شجرة فتختنق فتموت ، وبالجملة فبأى وجه اختنقت فهى حرام .

واعلم أن هذه المنخنقة من جنس الميتة ، لأنها لما ماتت وماسال دمها كانت كالميت حتف أنفه . والسادس : الموقوذة ، وهى التى ضربت إلى أن ماتت يقال : وقذها وأوقذها إذا ضربها إلى أن ماتت ، ويدخل فى الموقوذة مارمى بالبندق فمات ، وهى أيضاً فى معنى الميتة وفى معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها . السابع : المتردية ، والمتردى هو الواقع فى الردى وهو الهلاك . قال تعالى (ومايغنى عنه ماله إذا تردى) أى وقع فى النار ، ويقال : فلان تردى من السطح ، فالمتردية هى التى تسقط من جبل أو موضع مشرف فتموت ، وهذا أيضا من الميتة لأنها ماتت وما سال منها الدم ، ويدخل فيه ماإذا أصابه سهم وهو فى الجبل فسقط على الأرض فانه يحرم أكله لأنه لا يعلم أنه مات بالتردى أو بالسهم ، والثامن : النطيحة ، وهى المنطوحة إلى أن ماتت ، وذلك مثل شاتين تناطحا إلى أن ماتا أومات أحدهما ، وهذا أيضا داخل فى الميتة لأنها ماتت من غير سيلان الدم

واعلم أن دخول الهاء فى هذه الكلمات الأربع ، أعنى : المنخنقة ، والموقوذة ، والمتردية ، والنطيحة ، إنما كان لأنها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة ، كأنه قيل : حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة ، وخصت الشاة لأنها من أعم مايأكله الناس ، والكلام يخرج على الأعم الأغلب ويكون المراد هو الكل .

فان قيل : لم أثبت الهاء فى النطيحة مع أنها كانت فى الأصل منطوحة فعدل بها إلى النطيحة ، وفى مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة ، كقولهم : كف خضيب ، ولحية دهين ، وعين كحيل

قلنا : إنما تحذف الهاء من الفعيلة إذا كانت صفة لموصوف يتقدمها ، فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف ، تقول : رأيت قتيلة بنى فلان بالهاء لأنك إن لم تدخل الهاء لم يعرف أرجل هو أو امرأة ، فعلى هذا انما دخلت الهاء فى النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة ، والتاسع : قوله (وماأكل السبع إلا ذكيتم) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ السبع : اسم يقع على ماله ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها ،

مثل الأسد ومادونه ، ويجوز التخفيف فى سبع فيقال : سبع وسبعة ، وفى رواية عن أبى عمرو : السبع بسكون الباء ، وقرأ ابن عباس : وأكيل السبع .

﴿المسألة الثانية﴾ قال قتادة : كان أهل الجاهلية إذا جرح السبع شيئا فقتله وأكل بعضه أكلوا مابقى ، فحرمه الله تعالى . وفى الآية محذوف تقديره : وما أكل منه السبع لأن ما أكله السبع فقد نفد ولا حكم له ، وإنما الحكم للباقى .

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الذكاء فى اللغة إتمام الشىء ، ومنه الذكاء فى الفهم وهو تمامه ، ومنه الذكاء فى السن ، وقيل : جرى المذكيات غلاب ، أى جرى المسنات التى قد أسنت ، وتأويل تمام السن النهاية فى الشباب ، فاذا نقص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاء فى السن ، ويقال ذكيت النار أى أتممت اشعالها .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : الاستثناء المذكور فى قوله (إلا ماذكيتم) فيه أقوال : الأول : أنه استثناء من جميع ماتقدم من قوله (والمنخنقة) إلى قوله (وما أكل السبع) وهو قول على وابن عباس والحسن وقتادة ، فعلى هذا إنك ان أدركت ذكاته بأن وجدت له عينا تطرف أو ذنبا يتحرك أو رجلا تركض فاذبح فانه حلال ، فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الأحوال ، فلما وجدتها مع هذه الأحوال دل على أن الحياة بتمامها حاصلة فيه .

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا الاستثناء مختص بقوله (وما أكل السبع)

﴿والقول الثالث﴾ أنه استثناء منقطع كأنه قيل : لكن ماذكيتم من غير هذا فهو حلال .

﴿والقول الرابع﴾ أنه استثناء من التحريم لامن المحرمات ، يعنى حرم عليكم مامضى الا ماذكيتم فانه لكم حلال . وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا أيضا . العاشر : من المحرمات المذكورة فى هذه الآية قوله تعالى (وماذبح على النصب) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ النصب يحتمل أن يكون جمعا وأن يكون واحدا ، فان قلنا إنه جمع ففى واحده ثلاثة أوجه : الأول : أن واحده نصاب ، فقولنا : نصاب ونصب كقولنا : حمار وحمر . الثانى : أن واحده النصب ، فقولنا نصب ونصب كقولنا : سقف وسقف ورهن ورهن ، وهو قول ابن الانبارى . والثالث : أن واحده النصبة . قال الليث : النصب جمع النصبة ، وهى علامة تنصب للقوم ، أما إن قلنا : ان النصب واحد فجمعه أنصاب ، فقولنا : نصب وأنصاب كقولنا طنب وأطناب . قال الأزهرى : وقد جعل الأعشى النصب واحدا فقال :

ولا النصب المنصوب لاتنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : النصب هي الأوثان ، وهذا بعيد لأن هذا معطوف على قوله (وما أهل لغير الله به) وذلك هو الذبح على اسم الأوثان ، ومن حق المعطوف أن يكون مغايرا للمعطوف عليه . وقال ابن جريج : النصب ليس بأصنام فان الأصنام أحجار مصورة منقوشة ، وهذه النصب أحجار كانوا ينصبونها حول الكعبة ، وكانوا يذبحون عندها للأصنام ، وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها ، فقال المسلمون : يارسول الله كان أهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم ، فنحن أحق أن نعظمه ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكره ، فأنزل الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها)

واعلم أن «ما» فى قوله (وما ذبح) فى محل الرفع لأنه عطف على قوله (حرمت عليكم الميتة) إلى قوله (وما أكل السبع)

واعلم أن قوله (وما ذبح على النصب) فيه وجهان : أحدهما : وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب ، والثانى : وما ذبح للنصب ، و«اللام» و«على» يتعاقبان ، قال تعالى (فسلام لك من أصحاب اليمين) أى فسلام عليك منهم ، وقال (وإن أسأتم فلها) أى فعليها .

﴿النوع الحادى عشر﴾ قوله تعالى ﴿وأن تستقسموا بالأزلام﴾ قال القفال رحمه الله : ذكر هذا فى جملة المطاعم لأنه مما أبدعه أهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه فى المطاعم ، وذلك أن الذبح على النصب إنما كان يقع عند البيت ، وكذا الاستقسام بالأزلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان : الأول : كان أحدهم إذا أراد سفرا أو غزواً أو تجارة أو نكاحا أوأمراً آخر من معاظم الأمور ضرب بالقداح ، وكانوا قد كتبوا على بعضها : أمرنى ربى ، وعلى بعضها : نهانى ربى ، وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة ، فان خرج الأمر أقدم على الفعل ، وإن خرج النهى أمسك ، وإن خرج الغفل أعاد العمل مرة أخرى ، فمعنى الاستقسام بالأزلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح . الثانى: قال المؤرج وكثير من أهل اللغة : الاستقسام هنا هو الميسر المنهى عنه ، والأزلام قداح الميسر ، والقول الأول اختيار الجمهور .

﴿المسألة الثانية﴾ الأزلام القداح واحدها زلم ، ذكره الاخفش . وإنما سميت القداح بالأزلام لأنها زلمت أى سويت . ويقال : رجل مزلم وامرأة مزلمة إذا كان خفيفا قليل العلائق ، ويقال قدح مزلم وزلم إذا ظرف وأجيد قده وصنعته ، وما أحسن مازلم سهمه ، أى سواه ، ويقال لقوائم البقر أزلام ، شبهت بالقداح للطافتها .

الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٣»

ثم قال تعالى ﴿ذلكم فسق﴾ وفيه وجهان : الأول : أن يكون راجعا إلى الاستقسام بالأزلام فقط ومقتصرا عليه . والثانى : أن يكون راجعا إلى جميع ماتقدم ذكره من التحليل والتحريم ، فمن خالف فيه راداً على الله تعالى كفر .

فان قيل : على القول الأول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا ؟ أليس أنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفأل ، وهذا أيضا من جملة الفأل فلم صار فسقا ؟

قلنا : قال الواحدى : إنما يحرم ذلك لأنه طلب لمعرفة الغيب ، وذلك حرام لقوله تعالى (وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا) وقال (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وروى أبو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من تكهن أو استقسم أو تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر إلى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة»

ولقائل أن يقول : لو كان طلب الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم أن يكون علم التعبير غيبا أو كفرا لأنه طلب للغيب ، ويلزم أن يكون التمسك بالفأل كفراً لأنه طلب للغيب ، ويتعين أن يكون أصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ، ومعلوم أن ذلك كله باطل ، وأيضا فالآيات إنما وردت فى العلم ، والمستقسم بالازلام نسلم أنه لا يستفيد من ذلك علما وإنما يستفيد من ذلك ظنا ضعيفا ، فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الآيات . وقال قوم آخرون انهم كانوا يحملون تلك الأزلام عند الاصنام ويعتقدون أن مايخرج من الأمر والنهى على تلك الازلام فبارشاد الاصنام وإعانتهم ، فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا ، وهذا القول عندى أولى وأقرب .

قوله تعالى ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون﴾

اعلم أنه تعالى لما عدد فيما مضى ماحرمه من بهيمة الأنعام وما أحله منها ختم الكلام فيها بقوله (ذلكم فسق) والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الأعمال ، ثم حرضهم على التمسك

بمـا شرع لهم بأكمل ما يكون فقال (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم) أى فلا تخافوا المشركين فى خلافكم إياهم فى الشرائع والأديان ، فانى أنعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم ، وحصل لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم ، فاذا صار الأمر كذلك فيجب عليكم أن لا تلتفتوا إليهم ، وأن تقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : أنه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال إنهم ما يئسوا قبله بيوم أو يومين ، وإنما هو كلام خارج على عادة أهل اللسان معناه لا حاجة بكم الآن إلى مداهنة هؤلاء الكفار لأنكم الآن صرتم بحيث لا يطمع أحد من أعدائكم فى توهين أمركم ، ونظيره قوله : كنت بالأمس شابا واليوم قد صرت شيخا ، ولا يريد بالأمس اليوم الذى قبل يومك ، ولا باليوم يومك الذى أنت فيه .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد به يوم نزول هذه الآية ، وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر فى حجة الوداع سنة عشر والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يئس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : يئسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة . والثانى : يئسوا من أن يغلبوكم على دينكم ، وذلك لأنه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الأديان ، وهو قوله تعالى (ليظهره على الدين كله) فحقق تلك النصرة وأزال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين ، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين ، وهذا القول أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال قوم : الآية دالة على أن التقية جائزة عند الخوف ، قالوا لأنه تعالى أمرهم باظهار هذه الشرائع وإظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار ، وهذا يدل على أن قيام الخوف يجوز تركها .

ثم قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية سؤال وهو أن قوله (اليوم أكملت لكم دينكم) يقتضى أن الدين كان ناقصا قبل ذلك ، وذلك يوجب أن الدين الذى كان صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا ، وانه إنما وجد الدين الكامل فى آخر عمره مدة قليلة .

واعلم أن المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها : الأول : أن المراد من قوله

(أكملت لكم دينكم) هو إزالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على أعدائهم ، وهذا كما يقول الملك عند مايستولى على عدوه ويقهره قهرا كليا : اليوم كمل ملكنا ، وهذا الجواب ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا . الثانى : أن المراد : إنى أكملت لكم ماتحتاجون اليه فى تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ماكانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، وانه لايجوز . الثالث : وهو الذى ذكره القفال وهو المختار : أن الدين ماكان ناقصا البتة ، بل كان أبدا كاملا ، يعنى كانت الشرائع النازلة من عند الله فى كل وقت كافية فى ذلك الوقت ، إلا أنه تعالى كان عالما فى أول وقت المبعث بأن ماهو كامل فى هذا اليوم ليس بكامل فى الغد ولا صلاح فيه ، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم ، وأما فى آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة ، فالشرع أبدا كان كاملا ، الا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص ، والثانى كمال إلى يوم القيامة فلأجل هذا المعنى قال (اليوم أكملت لكم دينكم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال نفاة القياس : دلت الآية على أن القياس باطل ، وذلك لأن الآية دلت على أنه تعالى قد نص على الحكم فى جميع الوقائع ، اذ لو بقى بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا ، وإذا حصل النص فى جميع الوقائع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا ، وان كان على خلافه كان باطلا .

أجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس ، فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التى نص على أحكامها ، والقسم الثانى أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الأول ، ثم انه تعالى لما أمر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك فى الحقيقة بيانا لكل الاحكام ، وإذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين . قال نفاة القياس : الطرق المقتضية لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما أن تكون دلائل قاطعة أو غير قاطعة ، فان كان القسم الأول فلا نزاع فى صحته ، فانا نسلم أن القياس المبنى على المقدمات اليقينية حجة ، إلا أن مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا ، والمخالف يكون مستحقا للعقاب ، وينقض قضاء القاضى فيه وأنتم لاتقولون بذلك ، وان كان الحق هو القسم الثانى كان ذلك تمكينا لكل أحد أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم انه هل هو دين الله أم لا ، وهل هو الحكم الذى حكم به الله أم لا ، ومعلوم أن مثل هذا لايكون إكمالا للدين ، بل يكون ذلك القاء للخلق فى ورطة الظنون والجهالات ، قال

مثبتو القياس : اذاكان تكليف كل مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك إكمالا للدين ، ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السؤال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا : هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة ، وذلك لأنه تعالى بين أن الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين ، وأكد ذلك بقوله (فلا تخشوهم واخشون) فلو كانت إمامة على بن أبى طالب رضى الله عنه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله صلى الله عليه وسلم نصا واجب الطاعة لكان من أراد إخفاءه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية ، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، بل لم يجر لهذا النص ذكر ، ولا ظهر منه خبر ولا أثر ، علمنا ان ادعاء هذا النص كذب ، وأن على بن أبى طالب رضى الله عنه ماكان منصوصا عليه بالامامة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أصحاب الآثار : إنه لما نزلت هذه الآية على النبى صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا أحدا وثمانين يوما ، أو اثنين وثمانين يوما ، ولم يحصل فى الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة ، وكان ذلك جاريا مجرى إخبار النبى صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته ، وذلك إخبار عن الغيب فيكون معجزا ، ومما يؤكد ذلك ماروى أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا وأظهروا السرور العظيم الا أبا بكر رضى الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال : هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الاالزوال ، فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أصحابنا : دلت الآية على أن الدين لا يحصل الا بخلق الله تعالى وايجاده ، والدليل عليه أنه أضاف إكمال الدين الى نفسه فقال (اليوم أكملت لكم دينكم) ولن يكون اكمال الدين منه الا وأصله أيضاً منه

واعلم أنا سواء قلنا : الدين عبارة عن العمل ، أو قلنا إنه عبارة عن المعرفة ، أو قلنا إنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والفعل فالاستدلال ظاهر .

وأما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على إكمال بيان الدين وإظهار شرائعه ، ولاشك أن الذى ذكروه عدول عن الحقيقة إلى المجاز .

ثم قال تعالى ﴿وأتممت عليكم نعمتى﴾ ومعنى أتممت عليكم نعمتى باكمال أمر الدين والشريعة كأنه قال : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى بسبب ذلك الاكمال لأنه لا نعمة أتم من نعمة الإسلام .

واعلم أن هذه الآية أيضاً دالة على أن خالق الايمان هو الله تعالى ، وذلك لأنا نقول : الدين الذى هو الاسلام نعمة ، وكل نعمة فمن الله ، فيلزم أن يكون دين الاسلام من الله .

إنما قلنا : إن الاسلام نعمة لوجهين : الأول : الكلمة المشهورة على لسان الأمة وهى قولهم : الحمد لله على نعمة الاسلام .

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى قال فى هذه الآية (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ذكر لفظ النعمة مبهمة ، والظاهر أن المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لأعدائهم ، أو المراد به جعل هذا الشرع بحيث لايتطرق إليه نسخ ؟

قلنا : أما الأول فقد عرف بقوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) فحمل هذه الآية عليه أيضاً يكون تكريراً .

وأما الثانى فلأن إبقاء هذا الدين لما كان إتماما للنعمة وجب أن يكون أصل هذا الدين نعمة لامحالة ، فثبت أن دين الاسلام نعمة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل نعمة فهى من الله تعالى ، والدليل عليه قوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) وإذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بأن دين الاسلام إنما حصل بتخليق الله تعالى وتكوينه وإيجاده .

ثم قال تعالى ﴿ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾ والمعنى أن هذا هو الدين المرضى عند الله تعالى ويؤكده قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه)

ثم قال تعالى ﴿فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم﴾

وهذا من تمام ماتقدم ذكره فى المطاعم التى حرمها الله تعالى ، يعنى أنها وإن كانت محرمة إلا أنها تحل فى حالة الاضطرار ، ومن قوله (ذلكم فسق) إلى ههنا اعتراض وقع فى البين ، والغرض منه تأكيد ماذكر من معنى التحريم ، فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذى هو الدين المرضى عند الله تعالى ، ومعنى اضطر أصيب بالضر الذى لايمكنه الامتناع معه من الميتة ، والمخمصة المجاعة . قال أهل اللغة : الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع ، وأصله من الخمص الذى هو ضمور البطن ، يقال : رجل خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات ، وقوله (غير متجانف لاثم) أى غير متعمد ، وأصله فى اللغة من الجنف الذى هو الميل ، قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما) أى ميلا ، فقوله غير (متجانف) أى غير

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «٤»

مائل وغير منحرف ، ويجوز أن ينتصب «غير» بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف ، ويجوز أن ينصب بقوله (اضطر) ويكون المقدر متأخرا على معنى : فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ، ومعنى الاثم ههنا فى قول أهل العراق أن يأكل فوق الشبع تلذذا ، وفى قول أهل الحجاز أن يكون عاصيا بسفره ، وقد استقصينا الكلام فى هذه المسألة فى تفسير سورة البقرة فى قوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) وقوله (فان الله غفور رحيم) يعنى يغفر لهم أكل المحرم عندما اضطر الى أكله ، ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى أكله .

قوله تعالى ﴿يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات﴾ وهذا أيضا متصل بما تقدم من ذكر المطاعم والمآكل، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : فى السؤال معنى القول ، فلذلك وقع بعده «ماذا أحل لهم» كأنه قيل : يقولون لك ماذا أحل لهم ، وانما لم يقل ماذا أحل لنا حكاية لما قالوه

واعلم أن هذا ضعيف لأنه لوكان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا أحل لهم ، ومعلوم أن هذا باطل لأنهم لايقولون ذلك ، بل انما يقولون ماذا أحل لنا ، بل الصحيح أن هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم ، بل هو بيان لكيفية الواقعة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : «ماذا» ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء ، وخبره «أحل» وان شئت جعلت «ما» وحدها اسما ، ويكون خبرها «ذا» و«أحل» من صلة «ذا» لأنه بمعنى : ما الذى أحل لهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن العرب فى الجاهلية كانوا يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام . فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا أنهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة ، فذكر تعالى أن كل مايستطاب فهو حلال ، وأكد هذه الآية بقوله (قل من حرم زينة الله التى أخرج

لعباده والطيبات من الرزق) وبقوله (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)

واعلم أن الطيب فى اللغة هو المستلذ ، والحلال المأذون فيه يسمى أيضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ ، لأنهما اجتمعا فى انتفاء المضرة ، فلايمكن أن يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات ، وإلا لصار تقدير الآية : قل أحل لكم المحللات ، ومعلوم أن هذا ركيك ، فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى ، فصار التقدير : أحل لكم كل مايستلذ ويشتهى

ثم اعلم أن العبرة فى الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة ، فان أهل البادية يستطيبون أكل جميع الحيوانات ، ويتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا) فهذا يقتضى التمكن من الانتفاع بكل مافى الأرض ، إلا أنه أدخل التخصيص فى ذلك العموم فقال (ويحرم عليهم الخبائث) ونص فى هذه الآيات الكثيرة على إباحة المستلذات والطيبات فصار هذا أصلا كبيرا ، وقانونا مرجوعا اليه فى معرفة مايحل ويحرم من الأطعمة . منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعى رحمه الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس بمباح . حجة الشافعى رحمه الله انه مستلذ مستطاب ، والعلم به ضرورى ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا لقوله (أحل لكم الطيبات) ومنها أن متروك التسمية عند الشافعى رحمه الله مباح ، وعند أبى حنيفة حرام ، حجة الشافعى رحمه الله أنه مستطاب مستلذ ، فوجب أن يحل لقوله (أحل لكم الطيبات) ويدل أيضا على صحة قول الشافعى رحمه الله فى هاتين المسألتين قوله تعالى (إلا ماذكيتم) استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر ، وقد حصل ذلك فى الخيل ، فوجب أن تكون مذكاة ، فوجب أن تحل لعموم قوله (إلا ماذكيتم . وأما فى متروك التسمية فالذكاة أيضا حاصلة لأنا أجمعنا على أنه لو ترك التسمية ناسيا فهى مذكاة ، وذلك يدل على أن ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءاً من ماهية الذكاة ، وإذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا ، فنحن مثلكم فيما إذا وجد ذلك ، وإذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله (إلا ماذكيتم) ومنها أن لحم الحمر الأهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسى وقد احتجا بهاتين الآيتين ، إلا أنا نعتمد فى تحريم ذلك على ماروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حرم لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر

ثم قال تعالى ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان : الأول : ان فيها إضمارا ، والتقدير أحل لكم الطيبات وصيد ماعلمتم من الجوارح مكلبين ، فحذف الصيد وهو مراد فى الكلام لدلالة الباقى عليه ، وهو

قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم). الثانى : أن يقال إن قوله (وما علمتم من الجوارح مكلبين) ابتداء كلام ، وخبره هو قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم) وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار

﴿المسألة الثانية﴾ فى الجوارح قولان : أحدهما : انها الكواسب من الطير والسباع ، واحدها جارحة ، سميت جوارح لأنها كواسب من جرح واجترح إذا اكتسب ، قال تعالى (والذين اجترحوا السيئات) أى اكتسبوا ، وقال (ويعلم ماجرحتم بالنهار) أى ما كسبتم . والثانى : أن الجوارح هى التى تجرح ، وقالوا : ان ماأخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل

﴿المسألة الثالثة﴾ نقل عن ابن عمر والضحاك والسدى ، أن ماصاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز أكله ، وتمسكوا بقوله تعالى (مكلبين) قالوا : لأن التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصاً به ، وزعم الجمهور أن قوله (وماعلمتم من الجوارح) يدخل فيه كل مايمكن الاصطياد به ، كالفهد والسباع من الطير : مثل الشاهين والباشق والعقاب ، قال الليث : سئل مجاهد عن الصقر والبازى والعقاب والفهد ومايصطاد به من السباع ، فقال : هذه كلها جوارح . وأجابوا عن التمسك بقوله تعالى (مكلبين) من وجوه : الأول : أن المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن تصطاد لصاحبها ، وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لأن التأديب أكثر مايكون فى الكلاب ، فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته فى جنسه . الثانى : أن كل سبع فانه يسمى كلبا ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد » . الثالث : أنه مأخوذ من الكلب الذى هو بمعنى الضراوة ، يقال فلان : كلب بكذا إذاكان حريصاً عليه . والرابع : هب أن المذكور فى هذه الآية إباحة الصيد بالكلب ، لكن تخصيصه بالذكر لاينفى حل غيره ، بدليل أن الاصطياد بالرمى ووضع الشبكة جائز ، وهو غير مذكور فى الآية والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على أن الاصطياد بالجوارح إنما يحل اذا كانت الجوارح معلمة ، لأنه تعالى قال (وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله) وقال صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم : اذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل ، قال الشافعى رحمه الله : والكلب لا يصير معلما إلا عند أمور ، وهى اذا أرسل استرسل ، واذا أخذ حبس ولا يأكل ، واذا دعاه أجابه ، واذا أراده لم يفر منه ، فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ، ولم يذكر رحمه الله فيه حداً معينا ، بل قال : انه متى غلب على الظن أنه تعلم حكم به قال لأن الاسم اذا لم يكن معلوما من النص أو الاجماع وجب الرجوع فيه إلى العرف ، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله فى أظهر الروايات . وقال

الحسن البصرى رحمه الله : يصير معلما بمرة واحدة ، وعن أبى حنيفة رحمه الله فى رواية أخرى أنه يصير معلما بتكرير ذلك مرتين ، وهو قول أحمد رحمه الله ، وعن أبى يوسف ومحمد رحمهما الله : أنه يصير معلما بثلاث مرات .

﴿المسألة الخامسة﴾ الكلاب والمكلب هو الذى يعلم الكلاب الصيد ، فكلب صاحب التكليب كمعلم صاحب التعليم ، ومؤدب صاحب التأديب . قال صاحب الكشاف : وقرىء مكلبين بالتخفيف ، وأفعل وفعل يشتركان كثيرا .

﴿المسألة السادسة﴾ انتصاب مكلبين على الحال من (علمتم)

فان قيل : مافائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم ؟ .

قلنا : فائدتها أن يكون من يعلم الجوارح نحريرا فى علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب (وتعلمونهن) حال ثانية أو استئناف ، والمقصود منه المبالغة فى اشتراط التعليم .

ثم قال تعالى ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وأدركه الصائد ميتا فهو حلال ، وجرح الجارحة كالذبح ، وكذا الحكم فى سائر الجوارح المعلمة . وكذا فى السهم والرمح ، أما اذا صاده الكلب فجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم : لايجوز أكله لأنه ميتة . وقال آخرون : يحل لدخوله تحت قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم) وهذا كله اذا لم يأكل ، فان أكل منه فقد اختلف فيه العلماء ، فعند ابن عباس وطاوس والشعبى وعطاء والسدى أنه لا يحل ، وهو أظهر أقوال الشافعى ، قالوا : لأنه أمسك الصيد على نفسه ، والآية دلت على أنه إنما يحل إذا أمسكه على صاحبه ، ويدل عليه أيضاً ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعدى ابن حاتم «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله فان أدركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه ، وإن أدركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك ، وإن وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئا فانما أمسك على نفسه» وقال سلمان الفارسى وسعد بن أبى وقاص وابن عمر وأبو هريرة رضى الله عنهم : إنه يحل وإن أكل ، وهو القول الثانى للشافعى رحمه الله . واختلفوا فى البازى إذا أكل ، فقال قائلون : إنه لافرق بينه وبين الكلب ، فان أكل شيئاً من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمزنى : يؤكل مابقى من جوارح الطير ولا يؤكل مابقى من الكلب ، الفرق أنه يمكن أن يؤدب الكلب على الأكل بالضرب ، ولا يمكن أن يؤدب البازى على الأكل

﴿المسألة الثانية﴾ «من» فى قوله (مما أمسكن) فيه وجهان : الأول : أنه صلة زائدة كقوله

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

(كلوا من ثمره إذا أثمر) والثانى: أنه للتبعيض ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أن الصيد كله لايؤكل فان لحمه يؤكل ، أما عظمه ودمه وريشه فلا يؤكل . الثانى : أن المعنى كلوا مما تبقى لكم الجوارح بعد أكلها منه ، قالوا : فالآية دالة على أن الكلب إذا أكل من الصيد كانت البقية حلالا ، قالوا وإن أكله من الصيد لايقدح فى أنه أمسكه على صاحبه لأن صفة الامساك هو أن يأخذ الصيد ولايتركه حتى يذهب ، وهذا المعنى حاصل سواء أكل منه أولم يأكل منه

ثم قال تعالى ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ وفيه أقوال : الأول : أن المعنى : سم الله إذا أرسلت كلبك . وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل» وعلى هذا التقدير فالضمير فى قوله (عليه) عائدإلى (ماعلمتم من الجوارح) أى سموا عليه عند إرساله

﴿القول الثانى﴾ الضمير عائدالى ماأمسكن ، يعنى سموا عليه إذاأدركتم ذكاته . الثالث : أن يكون الضمير عائداً الى الأكل ، يعنى واذكروا اسم الله على الأكل . روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر ابن أبى سلمة «سم الله وكل مما يليك»

واعلم أن مذهب الشافعى رحمه الله أن متروك التسمية عامداً يحل أكله ، فان حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلاكلام ، وإن حملناه على الأول والثانى كان المراد من الأمر الندب توفيقاً بينه وبين النصوص الدالة على حله ، وسنذكر هذه المسألة إن شاء الله تعالى فى تفسير قوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله إن الله سريع الحساب﴾ أى واحذروا مخالفة أمر الله فى تحليل ماأحله وتحريم ماحرمه .

قوله تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات﴾

اعلم أنه تعالى أخبر فى هذه الآية المتقدمة أنه أحل الطيبات ، وكان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ، ثم أعاد ذكره في هذه الآية ، والغرض من ذكره أنه قال (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) فبين أنه كما أكمل الدين وأتم النعمة فى كل مايتعلق بالدين ، فكذلك أتم النعمة فى كل مايتعلق بالدنيا ، ومنها إحلال الطيبات ، والغرض من الاعادة رعاية هذه النكتة .

ثم قال تعالى ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ وفى المراد بالطعام ههنا وجوه ثلاثة :
الأول : أنه الذبائح ، يعنى أنه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب ، وأما المجوس فقد سن فيهم سنة أهل الكتاب فى أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وعن على رضى الله عنه أنه استثنى نصارى بنى تغلب ، وقال : ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر ، وبه أخذ الشافعى رحمه الله . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا بأس به ، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله .

﴿والوجه الثانى﴾ أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة ، وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية ، والثالث : أن المراد جميع المطعومات ، والأكثرون على القول الأول ورجحوا ذلك من وجوه : أحدها : أن الذبائح هى التى تصير طعاما بفعل الذابح ، فحمل قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب) على الذبائح أولى ، وثانيها : أن ماسوى الذبائح فهى محللة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم ، فلا يبقى لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة ، وثالثها : ماقبل هذه الآية فى بيان الصيد والذبائح ، فحمل هذه الآية على الذبائح أولى .

ثم قال تعالى ﴿وطعامكم حل لهم﴾ أى ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لأنه لا يمتنع أن يحرم الله أن نطعمهم من ذبائحنا ، وأيضا فالفائدة فى ذكر ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة فى الجانبين ، وإباحة الذبائح كانت حاصلة فى الجانبين ، لاجرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين .

ثم قال تعالى ﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ وفى المحصنات قولان : أحدهما أنها الحرائر ، والثانى : أنها العفائف ، وعلى التقدير الثانى يدخل فيه نكاح الأمة ، والقول الأول أولى لوجوه : أحدها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إذا آتيتموهن أجورهن) ومهر الأمة لا يدفع إليها بل إلى سيدها ، وثانيها : أنا بينا فى تفسير قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) أن نكاح الأمة انما يحل بشرطين : عدم طول الحرة ، وحصول الخوف من العنت ، وثالثها : أن تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح

الزانية ، وقد ثبت أنه غير محرم ، أما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الأمة ونحن نقول به على بعض التقديرات ، ورابعها : أنا بينا أن اشتقاق الاحصان من التحصن ، ووصف التحصن فى حق الحرة أكثر ثبوتا منه فى حق الأمة لما بينا أن الأمة وان كانت عفيفة إلا أنها لاتخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة ، فثبت أن تفسير المحصنات بالحرائر أولى من تفسيرها بغيرها .

ثم قال تعالى ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما لايرى ذلك ويحتج بقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) ويقول : لاأعلم شركا أعظم من قولها : إن ربها عيسى ، ومن قال بهذا القول أجابوا عن التمسك بقوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) بوجوه : الأول : أن المراد الذين آمنوا منهم ، فانه كان يحتمل أن يخطر ببال بعضهم أن اليهودية إذا آمنت فهل يجوز للمسلم أن يتزوج بها أم لا ؟ فبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك ؛ والثانى : روى عن عطاء أنه قال : انما رخص الله تعالى فى التزوج بالكتابية فى ذلك الوقت لأنه كان فى المسلمات قلة ، وأما الآن ففيهن الكثرة العظيمة ، فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة ، والثالث : الآيات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار ، كقوله (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقوله (لاتتخذوا بطانة من دونكم) ولأن عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج إلى دينها، وعند حدوث الولد فربما مال الولد إلى دينها ، وكل ذلك إلقاء للنفس فى الضرر من غير حاجة . الرابع : قوله تعالى فى خاتمة هذه الآية (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين) وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة ، فلو كان المراد بقوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالتناقض وهو غير جائز .

﴿المسألة الثانية﴾ ان قلنا : المراد بالمحصنات : الحرائر، لم تدخل الأمة الكتابية تحت الآية ، وان قلنا : المراد بالمحصنات : العفائف دخلت ، وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فعند الشافعى لايجوز التزوج بالأمة الكتابية . قال : لأنه اجتمع فى حقها نوعان من النقصان : الكفر والرق ، وعند أبى حنيفة رحمه الله يجوز ، وتمسك بهذه الآية بناء على أن المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال سعيد بن المسيب والحسن (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) يدخل فيه الذميات والحربيات ، فيجوز التزوج بكلهن ، وأكثر الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط ، وهذا قول ابن عباس ، فانه قال : من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ، ومنهن من لايحل لنا ، وقرأ (قاتلوا الذين لايؤمنون بالله) إلى قوله (حتى يعطوا الجزية عن يد) فمن أعطى الجزية حل ، ومن لم يعط لم يحل .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن المجوس قد سن بهم سنة أهل الكتاب فى أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وروى عن ابن المسيب انه قال : إذا كان المسلم مريضا فأمر المجوسى أن يذكر الله ويذبح فلا بأس ، وقال أبو ثور : وان أمره بذلك فى الصحة فلا بأس

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الكثير من الفقهاء : إنما يحل نكاح الكتابية التى دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القرآن ، قالوا : والدليل عليه قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) فقوله (من قبلكم) يدل على أن من دان بالكتاب بعد نزول الفرقان خرج عن حكم الكتاب .

ثم قال تعالى ﴿إذا آتيتموهن أجورهن﴾ وتقييد التحليل بايتاء الأجور يدل على تأكد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم على أن لايعطيها صداقها كان فى صورة الزانى ، وتسمية المهر بالأجر يدل على أن الصداق لايتقدر ، كما أن أقل الأجر لايتقدر فى الاجارات .

ثم قال تعالى ﴿محصنين غير مسافحين ولامتخذى أخدان﴾ قال الشعبى : الزنا ضربان : السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان ، واتخاذ الخدن وهو الزنا فى السر ، والله تعالى حرمهما فى هذه الآية وأباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج .

ثم قال تعالى ﴿ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والأحكام ، يعنى ومن يكفر بشرائع الله وبتكاليفه فقد خاب وخسر فى الدنيا والآخرة ، والثانى : قال القفال : المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم فى الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح فى الدنيا إلا أن ذلك لايفرق بينهم وبين المشركين فى أحوال الآخرة وفى الثواب والعقاب ، بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله فى الدنيا ولم يصل إلى شىء من السعادات فى الآخرة البتة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) فيه إشكال ، وهو أن الكفر انما

وَهُوَ فِى الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٥» يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

يعقل بالله ورسوله ، فأما الكفر بالايمان فهو محال ، فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه : الأول: قال ابن عباس ومجاهد (ومن يكفر بالايمان) أى ومن يكفر بالله ، وانما حسن هذ المجاز لأنه تعالى رب الايمان ، ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز ، والثانى : قال الكلبى (ومن يكفر بالايمان) أى بشهادة أن لا إله إلا الله ، فجعل كلمة التوحيد ايمانا ، فان الايمان بها لما كان واجبا كان الايمان من لوازمها بحسب أمر الشرع ، وإطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور ، والثالث : قال قتادة : إن ناسا من المسلمين قالوا : كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا ! فأنزل الله تعالى هذه الآية أى ، ومن يكفر بما نزل فى القرآن فهو كذا وكذا ، فسمى القرآن ايمانا لأنه هو المشتمل على بيان كل مالابد منه فى الايمان .

﴿المسألة الثالثة﴾ القائلون بالاحباط قالوا : المراد بقوله (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) أى عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب إيمانه ، والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا: معناه أن عمله الذى أتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع ؛ فانه انما يأتى بتلك الأعمال بعد الايمان لاعتقاده أنها خير من الايمان ، فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك الأعمال باطلة فى أنفسها ، فهذا هو المراد من قوله (فقد حبط عمله) .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى ﴿وهو فى الآخرة من الخاسرين﴾ مشروط بشرط غير مذكور فى الآية ، وهو أن يموت على ذلك الكفر ؛ إذ لو تاب عن الكفر لم يكن فى الآخرة من الخاسرين ، والدليل على أنه لابد من هذا الشرط قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر) الآية .

ثم قال تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾

اعلم أنه تعالى افتتح السورة بقوله (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وذلك لأنه حصل بين

الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية ، فقوله (أوفوا بالعقود) طلب تعالى من عباده أن يفوا بعهد العبودية ، فكأنه قيل : إلهنا العهد نوعان : عهد الربوبية منك ، وعهد العبودية منا ، فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان . فقال تعالى : نعم أنا أوفى أولا بعهد الربوبية والكرم ، ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة فى نوعين : لذات المطعم ، ولذات المنكح ، فاستقصى سبحانه فى بيان مايحل ويحرم من المطاعم والمناكح ، ولما كانت الحاجة إلى المطعوم فوق الحاجة إلى المنكوح ، لاجرم قدم بيان المطعوم على المنكوح ، وعندتمام هذا البيان كأنه يقول : قدوفيت بعهد الربوبية فيما يطلب فى الدنيا من المنافع واللذات ، فاشتغل أنت فى الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان أعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة ، وكانت الصلاة لايمكن اقامتها إلا بالطهارة ، لاجرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال (ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المراد بقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) ليس نفس القيام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة ، وانه باطل بالاجماع . الثانى : انهم أجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلاة قاعدا أو مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة ، بل المراد منه : إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة وأردتم ذلك ، وهذا وان كان مجازا إلا أنه مشهور متعارف ، ويدل عليه وجهان : الأول : ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل ، واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور . الثانى : قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) وليس المراد منه القيام الذى هو الانتصاب ، يقال : فلان قائم بذلك الأمر ، قال تعالى (قائما بالقسط) وليس المراد منه البتة الانتصاب ، بل المراد كونه مريداً لذلك الفعل متهيئا له مستعداً لأدخاله فى الوجود ، فكذا ههنا قوله (اذا قمتم الى الصلاة) معناه اذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال باقامتها .

﴿المسألة الثانية﴾ قال قوم : الأمر بالوضوء تبع للامر بالصلاة ، وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه ، واحتجوا بأن قوله (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) جملة شرطية ، الشرط فيها القيام الى الصلاة ، والجزاء الأمر بالغسل ، والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط ، فهذا يقتضى أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة . وقال آخرون : المقصود من الوضوء الطهارة ، والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية (ولكن يريد ليطهركم) وأما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام «بنى الدين على النظافة» وقال «أمتى غر محجلون من آثار

الوضوء يوم القيامة» ولان الأخبار الكثيرة واردة فى كون الوضوء سببا لغفران الذنوب والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال داود : يجب الوضوء لكل صلاة ، وقال أكثر الفقهاء : لايجب . احتج داود بهذه الآية من وجهين : الأول : أن ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك ، فان قوله (اذا قمتم الى الصلاة) اما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة ، فيكون المراد منه الخصوص ، أو يكون المراد منه العموم ، والأول باطل لوجوه : الأول : أن على هذا التقدير تصير الآية مجملة لأن تعيين تلك المرة غير مذكور فى الآية ، وحمل الآية على الاجمال اخراج لها عن الفائدة ، وذلك خلاف الأصل ، وثانيها : أنه يصح إدخال الاستثناء عليه ، ومن شأنه إخراج ما لولاه لدخل ، وذلك يوجب العموم ، وثالثها : أن الأمة مجمعة على أن الأمر بالوضوء غير مقصور فى هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد ، واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام الى الصلاة ، اذ لو لم تحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية فى دلالتها على ماهو مراد الله تعالى الى سائر الدلائل ، فتصير هذه الآية وحدها مجملة ، وقد بينا أنه خلاف الاصل ، فثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة .

﴿الوجه الثانى﴾ انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ ، وذلك لأن الصلاة اشتغال بخدمة المعبود ، والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونا بأقصى مايقدر العبد عليه من التعظيم ، ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه فى غاية النظافة ، ولاشك ان تجديد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة فى النظافة ، ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب ، وذلك يقتضى عموم الحكم لعمومه ، فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة . ثم قال داود : ولايجوز أن يقال ورد فى القراءة الشاذة : اذا قمتم الى الصلاة وأنتم محدثون ، أو يقال : انا نترك ظاهر هذه الآية لورود خبر الواحد على خلافه ، قال : أما القراءة الشاذة فردودة قطعا ، لأنا ان جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن فى كل القرآن ، وهو أن يقال : إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير الا أنه لم ينقل ، وأيضا فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ماعم به البلوى ، ومن أشد الأمور التى يحتاج كل أحد الى معرفتها ، فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه فى حيز الشذوذ ، وأما التمسك بخبر الواحد فقال : هذا يقتضى نسخ القرآن بالخبر ، وذلك لايجوز . قال الفقهاء : ان كلمة «اذا» لاتفيد العموم بدليل أنه لو قال لامرأته : اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا ، وذلك يدل على

أن كلمة «اذا» لا تفيد العموم ، وأيضا ان السيد اذا قال لعبده : اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا ، فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة .

واعلم أن مذهب داود فى مسألة الطلاق غير معلوم : فلعله يلتزم العموم ، وأيضا فله أن يقول : انا قد دللنا على أن كلمة «اذا» فى هذه الآية تفيد العموم لأن التكاليف الواردة فى القرآن مبناها على التكرير ، وليس الأمر كذلك فى الصور التى ذكرتم ، فان القرائن الظاهرة دلت على أنه ليس مبنى الأمر فيها على التكرير ، وأما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد . قال عمر رضى الله عنه : فقلت له فى ذلك فقال : عمدا فعلت ذلك ياعمر .

أجاب داود بأنا ذكرنا أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ، وأيضا فهذا الخبر يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة ، وهذا يقتضى وجوب ذلك علينا لقوله تعالى (فاتبعوه) بقى أن يقال : قد جاء فى هذا الخبر أنه ترك ذلك يوم الفتح ، فنقول : لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه : الأول : هب أن التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب ، والظاهر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يزيد فى يوم الفتح فى الطاعات ولا ينقص منها ، لأن ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه ، وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها . والثانى : أن الاحتياط لاشك أنه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه الصلاة والسلام «دع مايريبك الى مالا يريبك» الثالث : أن ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد ، والرابع : أن دلالة القرآن على قولنا لفظية ، ودلالة الخبر الذى رويتم على قولكم فعلية ، والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية ، لأن الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس ، فهذا مافى هذه المسألة والله أعلم

والاقوى فى إثبات المذهب المشهور أن يقال : لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير فى ايجاب الوضوء ، لكن ذلك باطل لأنه تعالى قال فى آخر هذه الآية (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء ، وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء ، وذلك يقتضى أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام الى الصلاة ، وذلك يدل على ماقلناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة ؟ والاصح أنها تدل عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء ، ثم بين

أنه متى عـــدم لاتصح الا بالتيمم ، ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك . الثانى : أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء ، فالآتى بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به ، وتارك المأمور به يستحق العقاب ، ولامعنى للبقاء فى عهدة التكليف الا ذلك ، فاذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : النية شرط لصحة الوضوء والغسل . وقال أبو حنيفه رحمه الله : ليس كذلك .

واعلم أن كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية

أما الشافعى رحمه الله فانه قال : الوضوء مأمور به ، وكل مأمور به فانه يجب أن يكون منويا فالوضوء يجب أن يكون منويا ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطا لأنه لاقائل بالفرق ، وانما قلنا : إن الوضوء مأمور به لقوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) ولاشك أن قوله (فاغسلوا وامسحوا) أمر ، وانما قلنا : إن كل مأمور به يجب أن يكون منويا لقوله تعالى (وماأمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) واللام فى قوله (ليعبدوا) ظاهر للتعليل ، لكن تعليل أحكام الله تعالى محال ، فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام بعض ، فيصير التقـــدير : وماأمروا إلا بأن يعبدوا الله مخلصين له الدين ، والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ، ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرا . وقد حققنا الكلام فى هذا الدليل فى تفسير قوله تعالى (وماأمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) فليرجع اليه فى طلب زيادة الاتقان ، فثبت بما ذكرنا أن كل وضوء مأمور به ، وثبت أن كل مأمور به يجب أن يكون منويا ، فلزم القطع بأن كل وضوء يجب أن يكون منويا أقصى مافى الباب أن قولنا : كل مأمور به يجب أن يكون منويا مخصوص فى بعض الصور ، لكنا انما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص ، والعام حجة فى غير محل التخصيص .

وأماأبو حنيفة رحمه الله فانه احتج بهذه الآية على أن النية ليست شرطا لصحة الوضوء ، فقال : إنه تعالى أوجب غسل الاعضاء الأربعة فى هذه الآية ولم يوجب النية فيها ، فايجاب النية زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس لايجوز .

وجوابنا : انا بينا أنه انما أوجبنا النية فى الوضوء بدلالة القرآن .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : الترتيب شرط لصحة الوضوء ، وقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله : ليس كذلك ، احتج الشافعى رحمه الله بهذه الآية على قوله من وجوه :

الأول : أن قوله (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) يقتضى وجوب الابتداء بغسل الوجه لأن الفاء للتعقيب ، واذا وجب الترتيب فى هذا العضو وجب فى غيره لأنه لاقائل بالفرق .

فان قالوا : فاء التعقيب انما دخلت فى جملة هذه الأعمال لجرى الكلام مجرى أن يقال : اذا قمتم الى الصلاة فأتوا بمجموع هذه الافعال .

قلنا : فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لأن هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ، ثم إن هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الأعمال ، وعلى هذا دخول الفاء فى غسل الوجه أصل ، ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه، ولامنافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين إيجاب مجموع هذه الأفعال ، فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء فى الأصل والتبع ، وأنتم ألغيتموها فى الأصل واعتبرتموها فى التبع ، فكان قولنا أولى

﴿والوجه الثانى﴾ أن نقول : وقعت البداءة فى الذكر بالوجه ، فوجب أن تقع البداءة به فى العمل لقوله (فاستقم كما أمرت) ولقوله عليه الصلاة والسلام «ابدؤا بما بدأ الله به» وهذا الخبر وإن ورد فى قصة الصفا والمروة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، أقصى ما فى الباب أنه مخصوص فى بعض الصور لكن العام حجة فى غير محل التخصيص ، والثالث : أنه تعالى ذكر هذه الأعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر فى الحس ، ولا على وفق الترتيب المعتبر فى الشرع ، وذلك يدل على أن الترتيب واجب . بيان المقدمة الاولى أن الترتيب المعتبر فى الحس أن يبدأ من الرأس نازلا إلى القدم ، أو من القدم صاعداً الى الرأس ، والترتيب المذكور فى الآية ليس كذلك ، وأما الترتيب المعتبر فى الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة ، ويفرد الممسوحة عنها ، والآية ليست كذلك ، فانه تعالى أدرج الممسوح فى أثناء المغسولات . إذا ثبت هذا فنقول : هذا يدل على أن الترتيب واجب ، والدليل عليه أن إهمال الترتيب فى الكلام مستقبح ، فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، ترك العمل به فيما إذا صار ذلك محتملا للتنبيه على أن ذلك الترتيب واجب ، فيبقى فى غير هذه الصورة على وفق الأصل . الرابع : أن إيجاب الوضوء غير معقول المعنى ، وذلك يقتضى وجوب الاتيان به على الوجه الذى ورد فى النص . بيان المقام الأول من وجوه : أحدها : أن الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع آخر وهو خلاف المعقول ، وثانيها : أن أعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة إنما للحصر ، وقوله عليه الصلاة والسلام «المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتا» وتطهير الطاهر محال . وثالثها : أن الشرع أقام التيمم مقام الوضوء ، ولا شك أنه ضد النظافة والوضاءة ، ورابعها : أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام

الغسل »، ومعلوم أنه لا يفيد البتة فى نفس العضو نظافة ، وخامسها : أن الماء الكدر العفن يفيد الطهارة ، وماء الورد لا يفيدها ، فثبت بهذا أن الوضوء غير معقول المعنى ، وإذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص ، لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبراً إما لمحض التعبد أو لحكم خفية لا نعرفها ، فلهذا السبب أوجبنا رعاية الترتيب المعتبر المذكور فى أركان الصلاة ، بل ههنا أولى ، لأنه تعالى لما ذكر أركان الصلاة فى كتابه مرتبة وذكر أعضاء الوضوء فى هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا أولى

واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال : الواو لا توجب الترتيب ، فكانت الآية خالية عن إيجاب الترتيب ، فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص ، وهو نسخ وهو غير جائز .

وجوابنا : أنا بينا دلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات أخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب والله أعلم .

﴿المسألة السابعة﴾ موالاة أفعال الوضوء ليست شرطاً لصحته فى القول الجديد للشافعى رحمه الله ، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله ، وقال مالك رحمه الله : إنه شرط . لنا أنه تعالى أوجب هذه الأعمال ، ولا شك أن إيجابها قدر مشترك بين إيجابها على سبيل الموالاة وإيجابها على سبيل التراخى ثم إنه تعالى حكم فى آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة ، وهو قوله (ولكن يريد ليطهركم) فثبت أن الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة ، فوجب أن نقول بجواز الصلاة بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة» .

﴿المسألة الثامنة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء ، وقال الشافعى رحمه الله لا ينقض ، احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال : ظاهرها يقتضى الاتيان بالوضوء لكل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم ، ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس ، والشافعى رحمه الله عول على ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل أثر محاجمه .

﴿المسألة التاسعة﴾ قال مالك رحمه الله : لا وضوء فى الخارج من السبيلين إذا كان غير معتاد وسلم فى دم الاستحاضة ، وقال ربيعة : لا وضوء أيضا فى دم الاستحاضة ، لنا التمسك بعموم الآية .

﴿المسألة العاشرة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : القهقهة فى الصلاة المشتملة على الركوع

والسجود تنقض الوضوء ، وقال الباقون : لاتنقض ، ولأبى حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الآية على ماقررناه

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قال الشافعى رحمه الله : لمس المرأة ينقض الوضوء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لاينقضه . للشافعى أن يتمسك بعموم الآية ، قال : وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى (أولامستم النساء) وحجة الخصم خبر واحد ، أو قياس ، فلا يصير معارضا له .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعى رحمه الله ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه ، للشافعى رحمه الله أن يتمسك بعموم الآية ، وهذا العموم متأكد بقوله عليه الصلاة والسلام «من مس ذكره فليتوضأ» والخبر الذى يتمسك به الخصم على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ لو كان على بدنه أو وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوؤه ؟ مارأيت هذه المسألة موضوعة فى كتب أصحابنا . والذى أقوله : إنه يكفى لأنه أمر بالغسل فى قوله (فاغسلوا) . وقد أتى به فيخرج عن العهدة لأنه عند احتياجه إلى التبرد والتنظف لو نوى فانه يصح وضوؤه ، كذاههنا . وأيضا قال عليه الصلاة والسلام «لكل امرىء مانوى» وهذا الانسان نوى فيجب أن يحصل له المنوى والله أعلم

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوؤه أم لا ؟ يمكن أن يقال : لايصح ، لأنه أمر بالغسل ، والغسل عمل وهو لم يأت بالعمل ، ويمكن أن يقال : يصح لأن الغسل عبارة عن الفعل المفضى إلى الانغسال ، والوقوف تحت الميزاب يفضى إلى الانغسال فكان ذلك الوقوف غسلا .

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ اذا غسل هذه الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلاشك أن ماظهر تحت الجلدة غير مغسول ، إنما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلصت وسقطت .

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو ، فلو رطب هذه الأعضاء ولكن ماسال الماء عليها لم يكف ، لأن الله تعالى أمر بامرار الماء على العضو ، وفى غسل الجنابة احتمال أن يكفى ذلك ، والفرق أن المأمور به فى الوضوء الغسل ، وذلك لا يحصل إلا عند إمرار الماء ، وفى الجنابة المأمور به الطهر ، وهو قوله (ولكن يريد ليطهركم) وذلك حاصل بمجرد الترطيب .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ لو أخذ الثلج وأمره على وجهه ، فان كان الهواء حارا يذيب الثلج

ويسيل جاز ، وإن كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والأوزاعي . لنا أن قوله (فاغسلوا) يقتضى كونه مأمورا بالغسل ، وهذا لا يسمى غسلا ، فوجب أن لا يجزى .

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ التثليث فى أعمال الوضوء سنة لا واجب ، إنما الواجب هو المرة الواحدة ، والدليل عليه أنه تعالى أمر بالغسل فقال (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) وماهية الغسل تدخل فى الوجود بالمرة الواحدة ، ثم إنه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال (ولكن يريد ليطهركم) فثبت أن المرة الواحدة كافية فى صحة الوضوء ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به .

﴿المسألة التاسعة عشرة﴾ السواك سنة ، وقال داود : واجب ولكن تركه لا يقدح فى الصلاة . لنا أن السواك غير مذكور فى الآية ، ثم حكم بحصول الطهارة بقوله (ولكن يريد ليطهركم) وإذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة»

﴿المسألة العشرون﴾ التسمية فى أول الوضوء سنة ، وقال أحمد وإسحق : واجبة ، وإن تركها عامداً بطلت الطهارة . لنا أن التسمية غير مذكورة فى الآية ، ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ، ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضاء وضوئه»

﴿المسألة الحادية والعشرون﴾ قال بعض الفقهاء : تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب ، وعندنا أنه سنة وليس بواجب ، والاستدلال بالآية كما قررناه فى السواك وفى التسمية .

﴿المسألة الثانية والعشرون﴾ حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن طولا ، ومن الاذن إلى الاذن عرضاً ، ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك .

﴿المسألة الثالثة والعشرون﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : يجب إيصال الماء إلى داخل العين ، وقال الباقون لا يجب ، حجة ابن عباس أنه وجب غسل كل الوجه لقوله (فاغسلوا وجوهكم) والعين جزء من الوجه ، فوجب أن يجب غسله . حجة الفقهاء أنه تعالى قال فى آخر الآية (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ولا شك أن فى إدخال الماء فى العين حرجا والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة والعشرون﴾ المضمضة والاستنشاق لا يجبان فى الوضوء والغسل عند الشافعى رحمه الله ، وعند أحمد واسحق رحمهما الله واجبان فيهما ، وعند أبى حنيفة رحمه الله واجب فى الغسل ، غير واجب فى الوضوء . لنا أنه تعالى أوجب غسل الوجه ، والوجه هو الذى يكون مواجها وداخل الأنف والفم غير مواجه فلا يكون من الوجه .

إذا ثبت هذا فنقول : إيصال الماء إلى الأعضاء الأربعة يفيد الطهارة لقوله (ولكن يريد ليطهركم) والطهارة تفيد جواز الصلاة كما بيناه .

﴿المسألة الخامسة والعشرون﴾ غسل البياض الذى بين العذار والاذن واجب عند أبى حنيفة ومحمد والشافعى رحمهم الله ، وقال أبو يوسف رحمه الله لايجب . لنا أنه من الوجه ، والوجه يجب غسله بالآية ، ولأنا أجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر، فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضا بعده .

﴿المسألة السادسة والعشرون﴾ قال الشافعى رحمه الله : يجب ايصال الماء إلى ماتحت اللحية الخفيفة ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لايجب . لنا أن قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يوجب غسل الوجه ، والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة إلى الذقن ، ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج ، فكانت الآية دالة على وجوب غسله .

﴿المسألة السابعة والعشرون﴾ هل يجب امرار الماء على مانزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها إلى الاذنين عرضاً ؟ للشافعى رحمه الله فيه قولان : أحدهما : انه يجب . والثانى: انه لايجب ، وهو قول مالك وأبى حنيفة والمزنى . حجة الشافعى رحمه الله أنا توافقنا على أن فى اللحية الكثيفة لايجب إيصال الماء إلى منابت الشعور وهى الجلد ، وإنما أسقطنا هذا التكليف لأنا أقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه فى كونه وجها ، وإذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله (فاغسلوا وجوهكم) لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء إلى ظاهر جميع اللحية .

﴿المسألة الثامنة والعشرون﴾ لو نبت للمرأة لحية يجب ايصال الماء إلى جلدة الوجه وان كانت تلك اللحية كثيفة ، وذلك لأن ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه ، والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدا الجبهة إلى منتهى الذقن ، تركنا العمل به فى حق الرجال دفعا للحرج ، ولحية المرأة نادرة فتبقى على الأصل

واعلم أنه يجب ايصال الماء إلى ماتحت الشعر الكثيف فى خمسة مواضع : العنفقة ، والحاجبان والشاربان ، والعذاران ، وأهداب العينين ، لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم) يدل على وجوب غسل كل جلد الوجه ، ترك العمل به فى اللحية الكثيفة دفعا للحرج ، وهذه الشعور خفيفة فلا حرج فى ايصال الماء الى الجلدة ، فوجب أن تبقى على الأصل .

﴿المسألة التاسعة والعشرون﴾ قال الشعبي : ما أقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه ، وما أدبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح ، وعندنا الاذن ليست البتة من الوجه إذ الوجه ما به المواجهة ، والأذن ليست كذلك .

﴿المسألة الثلاثون﴾ قال الجمهور : غسل اليدين إلى المرفقين واجب معهما ، وقال مالك وزفر رحمهما الله : لا يجب غسل المرفقين ، وهذا الخلاف حاصل أيضاً في قوله (وأرجلكم إلى الكعبين) حجة زفر أن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية ، وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فوجب أن لا يجب غسل المرفقين .

والجواب من وجهين : الأول : أن حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس ، وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود ، وهو كقوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لأن انفصال النور عن الظلمة محسوس ، وقد لا يكون كذلك كقولك : بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف ، فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس .

إذا عرفت هذا فنقول : لاشك أن امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين ، وإذا كان كذلك فليس إيجاب الغسل إلى جزء أولى من إيجابه إلى جزء آخر ، فوجب القول بإيجاب غسل كل المرفق .

﴿الوجه الثاني من الجواب﴾ سلمنا أن المرفق لا يجب غسله ، لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم ، فانه هو المكان الذي يرتفق به أي يتكأ عليه ، ولا نزاع في أن ماوراء طرف العظم لا يجب غسله ، وهذا الجواب اختيار الزجاج والله أعلم .

﴿المسألة الحادية والثلاثون﴾ الرجل إن كان أقطع ، فان كان أقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) يقتضي وجوب غسل اليدين إلى المرفقين ، فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية ، وأما إن كان أقطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء لأن محل هذا التكليف لم يبق أصلا ، وأما إذا كان أقطع من المرفق قال الشافعي رحمه الله : يجب امساس الماء لطرف العظم ، وذلك لأن غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين ، فاذا وجب إمساس الماء لملتقى العظمين وجب إمساس الماء لطارف العظم الثاني لامحالة .

﴿المسألة الثانية والثلاثون﴾ تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب ، وقال أحمد :

هو واجب . لنا أنه تعالى ذكر الايدى والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى ، وذلك يدل على أن الواجب هو غسل اليدين بأى صفة كان والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة والثلاثون﴾ السنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف إلى المرفق ، فان صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف ، فقال بعضهم : هذا لايجوز لأنه تعالى قال (وأيديكم إلى المرافق) فجعل المرافق غاية الغسل ، فجعله مبدأ الغسل خلاف الآية فوجب أن لايجوز . وقال جمهور الفقهاء : انه لايخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركا للسنة .

﴿المسألة الرابعة والثلاثون﴾ لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله (وأيديكم إلى المرافق) كما انه لو نبت على الكف أصبع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الآية .

﴿المسألة الخامسة والثلاثون﴾ قوله تعالى (إلى المرافق) يقتضى تحديد الأمر لاتحديد المأمور به ، يعنى أن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ، فايجاب الغسل محدود بهذا الحد ، فبقى الواجب هو هذا القدر فقط ، أما نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لأنه ثبت بالأخبار أن تطويل الغرة سنة مؤكدة .

﴿المسألة السادسة والثلاثون﴾ قال الشافعى رحمه الله : الواجب فى مسح الرأس أقل شىء يسمى مسحا للرأس ، وقال مالك : يجب مسح الكل ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : الواجب مسح ربع الرأس . حجة الشافعى أنه لو قال : مسحت المنديل ، فهذا لايصدق إلا عند مسحه بالكلية أما لو قال : مسحت يدى بالمنديل فهذا يكفى فى صدقه مسح اليدين بجزء من أجزاء ذلك المنديل .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وامسحوا برؤسكم) يكفى فى العمل به مسح اليد بجزء من أجزاء الرأس ، ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الآية ، فان أوجبنا تقديره بمقدار معين لم يمكن تعيين ذلك المقدار إلا بدليل مغاير لهذه الآية ، فيلزم صيرورة الآية مجملة وهو خلاف الأصل ، وان قلنا : انه يكفى فيه إيقاع المسح على أى جزء كان من أجزاء الرأس كانت الآية مبينة مفيدة ، ومعلوم أن حمل الآية على محمل تبقى الآية معه مفيدة أولى من حملها على محمل تبقى الآية معه مجملة ، فكان المصير إلى ماقلناه أولى . وهذا استنباط حسن من الآية .

﴿المسألة السابعة والثلاثون﴾ لايجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة ، وقال الأوزاعى والثورى وأحمد : يجوز . لنا أن الآية دالة على أنه يجب المسح على الرأس ، ومسح العمامة ليس مسحاً للرأس

واحتجوا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة .

جوابنا : لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة .

﴿المسألة الثامنة والثلاثون﴾ اختلف الناس فى مسح الرجلين وفى غسلهما ، فنقل القفال فى تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبى جعفر محمد بن على الباقر : أن الواجب فيهما المسح ، وهو مذهب الامامية من الشيعة . وقال جمهور الفقهاء والمفسرين : فرضهما الغسل ، وقال داود الأصفهانى : يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية . وقال الحسن البصرى ومحمد بن جرير الطبرى : المكلف مخير بين المسح والغسل .

حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين فى قوله (وأرجلكم) فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر عنه بالجر ، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم فى رواية حفص عنه بالنصب ، فنقول : أما القراءة بالجر فهى تقتضى كون الأرجل معطوفة على الرؤوس ، فكما وجب المسح فى الرأس فكذلك فى الأرجل .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذا كسر على الجوار كما فى قوله : جحر ضب خرب ، وقوله

كبير أناس فى بجاد مزمل

قلنا : هذا باطل من وجوه : الأول : أن الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يتحمل لأجل الضرورة فى الشعر ، وكلام الله يجب تنزيهه عنه . وثانيها : أن الكسر إنما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما فى قوله : جحر ضب خرب ، فان من المعلوم بالضرورة أن الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر ، وفى هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل . وثالثها : أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف العطف ، وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب ، وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضاً : إنها توجب المسح . وذلك لأن قوله (وامسحوا برؤسكم) فرؤسكم فى محل النصب ولكنها مجرورة بالباء ، فاذا عطفت الأرجل على الرؤس جاز فى الأرجل النصب عطفا على محل الرؤس ، والجر عطفا على الظاهر ، وهذا مذهب مشهور للنحاة .

إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب فى قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو قوله (فاغسلوا) لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى ، فوجب أن يكون عامل النصب فى قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) فثبت أن قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً ، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ، ثم قالوا : ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنها بأسرها من باب الآحاد ، ونسخ القرآن

بخبر الواحد لا يجوز .

واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين : الأول : أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل ، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس ، فكان الغسل أقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه ، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها ، والثانى : أن فرض الرجلين محدود الى الكعبين ، والتحديد إنما جاء فى الغسل لا فى المسح ، والقوم أجابوا عنه بوجهين : الأول : أن الكعب عبارة عن العظم الذى تحت مفصل القدم ، وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين ، والثانى : أنهم سلموا أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبى الساق ، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين الى هذين الموضعين ، وحينئذ لا يبقى هذا السؤال .

﴿المسألة التاسعة والثلاثون﴾ مذهب جمهور الفقهاء أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبى الساق ، وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح : إن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله . وكان الأصمعى يختار هذا القول ويقول : الطرفان الناتئان يسميان المنجمين . هكذا رواه القفال فى تفسيره .

حجة الجمهور وجوه : الأول : أنه لو كان الكعب ماذكره الامامية لكان الحاصل فى كل رجل كعباً واحدا ، فكان ينبغى أن يقال : وأرجلكم إلى الكعاب ، كما أنه لما كان الحاصل فى كل يد مرفقاً واحدا لاجرم قال (وأيديكم الى المرافق) والثانى : أن العظم المستدير الموضوع فى المفصل شىء خفى لا يعرفه إلا المشرحون ، والعظمان الناتئان فى طرفى الساق محسوسان معلومان لكل أحد ، ومناط التكاليف العامة يجب أن يكون أمراً ظاهرا ، لا أمرا خفيا . الثالث : روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ألصقوا الكعاب بالكعاب» ولا شك أن المراد ماذكرناه . الرابع : أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ، ومنه جارية كاعب اذا نتأ ثدياها ، ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع .

حجة الامامية : أن اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود فى أرجل جميع الحيوانات ، فوجب أن يكون فى حق الانسان كذلك ، وأيضا المفصل يسمى كعبا ، ومنه كعوب الرمح لمفاصله ، وفى وسط القدم مفصل ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

والجواب : أن مناط التكاليف الظاهرة يجب أن يكون شيئا ظاهرا ، والذى ذكرناه أظهر ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

﴿المسألة الأربعون﴾ أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين . وأطبقت الشيعة والخوارج على إنكاره ، واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين) يقتضى إما غسل الرجلين أو مسحهما . والمسح على الخفين ليس مسحا للرجلين ولا غسلا لهما ، فوجب أن لا يجوز بحكم نص هذه الآية ، ثم قالوا : ان القائلين بجواز المسح على الخفين إنما يعولون على الخبر ، لكن الرجوع إلى القرآن أولى من الرجوع إلى هذا الخبر ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن نسخ القرآن بخبر الواحد لايجوز ، والثانى : أن هذه الآية فى سورة المائدة ، وأجمع المفسرون على أن هذه السورة لا منسوخ فيها البتة إلا قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتحلوا شعائر الله) فان بعضهم قال : هذه الآية منسوخة ، واذا كان كذلك امتنع القول بأن وجوب غسل الرجلين منسوخ ، والثالث : أن خبر المسح على الخفين بتقدير أنه كان متقدما على نزول الآية كان خبر الواحد منسوخا بالقرآن ، ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقرآن ، ولا شك أن الأول أولى لوجوه : الأول : أن ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد أولى من العكس ، وثانيها : أن العمل بالآية أقرب إلى الاحتياط ، وثالثها : أنه قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» وذلك يقتضى تقديم القرآن على الخبر ، ورابعها : أن قصة معاذ تقتضى تقديم القرآن على الخبر .

﴿الوجه الرابع﴾ فى بيان ضعف هذا الخبر : أن العلماء اختلفوا فيه ، فعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لأن تقطع قدماى أحب إلى من أن أمسح على الخفين ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : لأن أمسح على جلد حمار أحب إلى من أن أمسح على الخفين ، وأما مالك فاحدى الروايتين عنه أنه أنكر جواز المسح على الخفين ، ولا نزاع أنه كان فى علم الحديث كالشمس الطالعة ، فلولا أنه عرف فيه ضعفاً وإلا لما قال ذلك ، والرواية الثانية عن مالك أنه ما أباح المسح على الخفين للمقيم ، وأباحه للمسافر مهما شاء من غير تقدير فيه .

وأما الشافعى وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة أيام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس . وقال الحسن البصرى : ابتداؤه من وقت لبس الخفين ، وقال الأوزاعى وأحمد : يعتبر وقت المسح بعد الحدث ، قالوا : فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على أن الخبر مابلغ مبلغ الظهور والشهرة ، وإذا كان كذلك وجب القول بأن هذه الأقوال لما تعارضت تساقطت ، وعند ذلك يجب الرجوع إلى ظاهر كتاب الله تعالى . الخامس : أن الحاجة إلى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة فى حق كل المكلفين ، فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ، ولبلغ

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

مبلغ التواتر ، ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر ضعفه ، فهذا جملة كلام من أنكر المسح على الخفين .

وأما الفقهاء فقالوا : ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين إنكار ، فكان ذلك إجماعا من الصحابة ، فهذا أقوى مايقال فيه . وقال الحسن البصرى : حدثنى سبعون من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الخفين ، وأما إنكار ابن عباس رضى الله عنهما فروى أن عكرمة روى ذلك عنه ، فلما سئل ابن عباس عنه فقال : كذب على . وقال عطاء : كان ابن عمر يخالف الناس فى المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم ، وأما عائشة رضى الله عنها فروى أن شريح بن هانئ قال : سألتها عن مسح الخفين فقالت : اذهب الى على فاسأله فانه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم فى أسفاره ، قال : فسألته فقال امسح ، وهذا يدل على أن عائشة تركت ذلك الانكار .

﴿المسألة الحادية والأربعون﴾ رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقى عليه غسل الوجه ومسح الرأس . فان لم يكن معه من يوضئه أو ييممه يسقط عنه ذلك أيضا ، لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) مشروط بالقدرة عليه لامحالة ، فاذا فاتت القدرة سقط التكليف ، فهذا جملة مايتعلق من المسائل بآية الوضوء .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ قال الزجاج : معناه فتطهروا ، إلا أن التاء تدغم فى الطاء لأنهما من مكان واحد ، فاذا أدغمت التاء فى الطاء سكن أول الكلمة فزيد فيها ألف الوصل ليبتدأ بها . فقيل : اطهروا.

واعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى ، وهى الغسل من الجنابة وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لحصول الجنابة سببان : الأول : نزول المنى ، قال عليه الصلاة والسلام «إنما الماء من الماء» والثانى : التقاء الختانين ، وقال زيد بن ثابت ومعاذ وأبو سعيد الخدرى: لايجب الغسل إلا عند نزول الماء . لنا قوله عليه الصلاة والسلام «اذاالتقى الختانان وجب الغسل»

واعلم أن ختان الرجل هو الموضع الذى يقطع منه جلدة القلفة . وأما ختان المرأة فاعلم أن شفريها محيطان بثلاثة أشياء : ثقبة فى أسفل الفرج وهى مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد ، وثقبة أخرى فوق هذه مثل إحليل الذكر وهى مخرج البول لاغير . والثالث فوق ثقبة البول موضع

ختانها ، وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك ، وقطع هذه الجلدة هو ختانها ، فاذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فاطهروا) أمر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو ، فكان ذلك أمرا بتحصيل الطهارة فى كل البدن على الاطلاق ، ولأن الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الأعضاء لاجرم ذكر الله تعالى تلك الأعضاء على التعيين ، فههنا لما لم يذكر شيئا من الأعضاء على التعيين علم أن هذا الأمر أمر بطهارة كل البدن .

واعلم أن هذا التطهير هو الاغتسال كما قال فى موضع آخر (ولا جنبا إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا)

﴿المسألة الثالثة﴾ الدلك غير واجب فى الغسل ، وقال مالك رحمه الله : واجب . لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بتطهير البدن ، وتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل أن النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال من الجنابة قال «أما أنا فأحثى على رأسى ثلاث حثيات خفيفات من الماء فاذا أنا قد طهرت» أثبت حصول الطهارة بدون الدلك ، فدل على أن التطهير لا يتوقف على الدلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ لا يجوز للجنب مس المصحف . وقال داود : يجوز . لنا قوله (فاطهروا) فدل على أنه ليس بطاهر ، وإلا لكان ذلك أمراً بتطهير الطاهر وإنه غير جائز ، وإذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى (لا يمسه إلا المطهرون) .

﴿المسألة الخامسة﴾ لا يجب تقديم الوضوء على الغسل ، وقال أبو ثور وداود : يجب . لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير ، والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ، ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحثى على رأسى ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت» .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : المضمضة والاستنشاق غير واجبين فى الغسل ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : هما واجبان .

حجة الشافعى قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحثى على رأسى ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت»

وحجة أبى حنيفة الآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فاطهروا) وهذا أمر بأن يطهروا أنفسهم ، وتطهير النفس لا يحصل إلا بتطهير جميع أجزاء النفس ، ترك العمل به فى الأجزاء الباطنة التى يتعذر تطهيرها ، وداخل الفم والأنف يمكن تطهيرهما ، فوجب بقاؤهما تحت النص ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «بلوا الشعر وانقوا البشرة» فان تحت كل شعرة جنابة» فقوله «بلوا الشعر» يدخل فيه الأنف لأن فى داخله شعرا ، وقوله «وانقوا البشرة» يدخل فيه جلدة داخل الفم .

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ

﴿المسألة الرابعة﴾ شعر الرأس إن كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر ، فان كان ذلك يمنع من وصول الماء إلى جلدة الرأس وجب نقضه ، وقال مالك لا يجب ، وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي : يجب . لنا أن قوله (فاطهروا) عبارة عن إيصال الماء إلى جميع أجزاء البدن ، فان كان شد بعض الشعور بالبعض مانعا منه وجب إزالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع ، فان لم يكن مانعا منه لم يجب إزالته ، لأن ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة إليه .

﴿المسألة الثامنة﴾ قال الأكثرون : لا ترتيب في الغسل ، وقال اسحق : تجب البداءة بأعلى البدن لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير المطلق ، وذلك حاصل بايصال الماء إلى كل البدن ، فاذا حصل التطهير وجب أن يكون كافياً في الخروج عن العهدة .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يجوز للمريض أن يتيمم لقوله تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر) ولا يجوز أن يقال : إنه شرط فيه عدم الماء ، لأن عدم الماء يبيح التيمم ، فلا معنى لضمه إلى المرض ، وإنما يرجع قوله (فلم تجدوا ماء) إلى المسافر .

﴿المسألة الثانية﴾ المرض على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يخاف الضرر والتلف ، فههنا يجوز التيمم بالاتفاق . الثاني : أن لا يخاف الضرر ولا التلف ، فههنا قال الشافعي : لا يجوز التيمم ، وقال مالك وداود يجوز ، وحجتهما أن قوله (وان كنتم مرضى) يتناول جميع أنواع المرض . الثالث : أن يخاف الزيادة في العلة وبطء المرض ، فههنا يجوز له التيمم على أصح قولي الشافعي رحمه الله . وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ، والدليل عليه عموم قوله (وان كنتم مرضى) الرابع : أن يخاف بقاء شين على شيء من أعضائه ، قال في الجديد : لا يتيمم ، وقال في القديم يتيمم ، وهو الاصح لأنه هو المطابق للآية .

﴿المسألة الثالثة﴾ ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض ، فقال الشافعي رحمه الله : إنه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : ان كان

أكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم ، وان كان أكثره جريحا يكفيه التيمم . حجة الشافعي رحمه الله الاخذ بالاحتياط ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الله تعالى جعل المرض أحد أسباب جواز التيمم ، والمرض اذا كان حالا في بعض أعضائه فهو مريض فكان داخلا تحت الآية

﴿المسألة الرابعة﴾ لو ألصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف ، قال الشافعي رحمه الله : يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه ، وقال الأكثرون : لا يجب . حجة الشافعي رعاية الاحتياط ، وحجة الجمهور أن مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فايجاب نزع اللصوق حرج ، فوجب أن لا يجب .

﴿المسألة الخامسة﴾ يجوز التيمم في السفر القصير ، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا : لا يجوز . لنا أن قوله تعالى (أو على سفر) مطلق وليس فيه تفصيل أن السفر هل هو طويل أو قصير ، ولقائل أن يقول : إنا اذا قلنا السفر الطويل والقصير سيان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا وجب أن نقول : المرض الخفيف والشديد سيان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ، ويدل أيضا على أن السفر القصير يبيح التيمم ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه انصرف من قومه فبلغ موضعا مشرفا على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم ، فقال له مولاه : أتتيمم وها هي تنظر إليك جدران المدينة ! فقال : أو أعيش حتى أبلغها . وتيمم وصلى ، ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما أعاد الصلاة .

﴿المسألة السادسة﴾ المسافر إذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له أن يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ولأن فرض الوضوء سقط عنه إذا أضر بماله ، بدليل أنه إذا لم يجد الماء إلا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء ، فاذا أضر بنفسه كان أولى .

﴿المسألة السابعة﴾ إذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانا مشرفا على الهلاك يجوز له التيمم لأن ذلك الماء واجب الصرف إلى ذلك الحيوان ، لأن حق الحيوان مقدم على الصلاة ، ألا ترى أنه يجوز له قطع الصلاة عند إشراف صبي أو أعمى على غرق أو حرق ، فاذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم ، فدخل حينئذ تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) .

﴿المسألة الثامنة﴾ إذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء ، ولا يمكنه أن يشترى إلا بالغبن الفاحش جاز التيمم له : لأن قوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) رفع عنه تحمل الغبن الفاحش ، وحينئذ يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وكذا القول إذا كان يباع

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن ، أو كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج إليه حاجة ضرورية ، فأما إذا كان واجداً لثمن المثل ولم يكن به إليه حاجة ضرورية فهنا يجب شراء الماء .

﴿المسألة التاسعة﴾ إذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم ، قال أصحابنا : يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء ، لأن المنة فى قبول الهبة شاقة ، وأنا أتعجب منهم فانهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سبباً لجواز التيمم فلم لم يجدوا خوف زيادة الألم فى المرض سبباً لجواز التيمم

﴿المسألة العاشرة﴾ إذا أعير منه الدلو والرشاء ، فهنا الأكثرون قالوا : لا يجوز له التيمم ، لأن المنة فى هذه الاعارة قليلة ، وكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لأن قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) دليل على أنه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء .

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) كناية عن قضاء الحاجة ، وأكثر العلماء ألحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا أو نادراً لدلالة الأحاديث عليه .

﴿المسألة الثانية عشر﴾ قال الشافعى رحمه الله : الاستنجاء واجب إما بالماء وإما بالاحجار وقال أبو حنيفة رحمه الله : غير واجب .

حجة الشافعى قوله : فليستنج بثلاثة أحجار ، وحجة أبى حنيفة أنه تعالى قال (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب عند المجىء من الغائط الوضوء أو التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث ، وذلك يدل على أنه غير واجب .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعى رحمه الله ، ولا ينقض عند أبى حنيفة رحمه الله .

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ ظاهر قوله (أو لامستم النساء) يدل على انتقاض وضوء اللامس ، أما انتقاض وضوء الملموس فغير مأخوذ من الآية ، بل انما أخذ من الخبر ، أو من القياس الجلى .

قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾ وفيه مسائل ، وهى محصورة فى نوعين : أحدهما : الكلام فى أن الماء المطهر ماهو ؟ والثانى : الكلام فى أن التيمم كيف هو ؟

أما النوع الأول ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره ، وقال مجاهد : يكره . لنا وجهان : الأول : قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) والغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو وقد أتى به

فيخرج عن العهدة . الثانى : أنه قال (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علق جواز التيمم بفقدان الماء ، وههنا لم يحصل فقدان الماء ، فوجب أن لايجوز التيمم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا : الماء اذا قصد تشميسه فى الاناء كره الوضوء به ، وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله : لايكره . حجة أصحابنا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من أغتسل بماء مشمس فأصابه وضح فلا يلومن الا نفسه» ومن أصحابنا من قال : لايكره ذلك من جهة الشرع ، بل من جهة الطب . وحجة أبى حنيفة رحمه الله انه أمر بالغسل فى قوله (فاغسلوا وجوهكم) وهذا غسل فيكون كافيا ، الثانى انه واجد للماء فلم يجزله التيمم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لايكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك ، وكذا لايكره الوضوء بالماء الذى يكون فى أوانى المشركين . وقال احمد واسحق لايجوز . لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به ولأنه واجد للماء فلا يتيمم . وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ من مزادة مشركة ، وتوضأ عمر رضى الله عنه من ماء فى جرة نصرانية .

﴿المسألة الرابعة﴾ يجوز الوضوء بماء البحر . وقال عبدالله بن عمرو بن العاص لايجوز . لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به ، ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ، ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : لايجوز الوضوء بنبيذ التمر . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز ذلك فى السفر . حجة الشافعى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب الشارع عند عدم الماء التيمم ، وعند الخصم يجوز له الترك للتيمم بل يجب ، وذلك بأن يتوضأ بنبيذ التمر ، فكان ذلك على خلاف الآية ، فان تمسكوا بقصة الجن قلنا : قيل ان ذلك كان ماء نبذت فيه تميرات لازالة الملوحة ، وأيضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر مانزل من القرآن ، فجعل هذا ناسخا لذلك أولى .

﴿المسألة السادسة﴾ ذهب الاوزاعى والاصم إلى أنه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة . وقال الأكثرون : لايجوز . لنا أن عند عدم الماء أوجب الله التيمم ، وتجويز الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك . احتجوا بأن قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) أمر بمطلق الغسل ، وإمرار المائع على العضو يسمى غسلا كقول الشاعر :

فياحسنها إذ يغسل الدمع كحلها

وإذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين مايحصل بالماء وبين مايحصل بسائر المائعات كان قوله (فاغسلوا) إذنا فى الوضوء بكل المائعات .

قلنا : هذا مطلق ، والدليل الذى ذكرناه مقيد ، وحمل المطلق على المقيد هو الواجب .

﴿المسألة السابعة﴾ قال الشافعى رحمه الله : الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لايجوز الوضوء به . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز ؛ حجة الشافعى أن مثل هذا الماء لايسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء ، فوجب أن يجب عليه التيمم ، وحجة أبى حنيفة رحمه الله أن واجده واجد للماء لأن الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة ، فكان أصل الماء موجودا لامحالة ، فواجده يكون واجدا للماء ، فوجب أن لايجوز التيمم لقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علق جواز التيمم بعدم الماء .

﴿المسألة الثامنة﴾ الماء الذى تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء ، فوجب أن لايجوز التيمم عند وجوده .

﴿المسألة التاسعة﴾ قال مالك وداود : الماء المستعمل فى الوضوء يبقى طاهرا طهورا ، وهو قول قديم للشافعى رحمه الله ، والقول الجديد للشافعى أنه لم يبق طهورا ولكنه طاهر ، وهو قول محمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة رحمه الله فى أكثر الروايات انه نجس . حجة مالك أن جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء ، وهو قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وواجد الماء المستعمل واجد للماء ، فوجب أن لايجوز التيمم ، وإذا لم يجز التيمم جاز له التوضؤ ، لأنه لاقائل بالفرق . وأيضاً قال تعالى (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) والطهور هو الذى يتكرر منه هذا الفعل كالضحوك والقتول والأكول والشروب ، والتكرار إنما يحصل إذا كان المستعمل فى الطهارة يجوز استعماله فيها مرة أخرى .

﴿المسألة العاشرة﴾ قال مالك : الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة بقى طاهراً طهورا سواء كان قليلا أو كثيرا ، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين . وقال الشافعى رحمه الله : إن كان أقل من القلتين ينجس . وقال أبو حنيفة : إن كان أقل من عشرة فى عشرة ينجس . حجة مالك أن الله جعل فى هذه الآية عدم الماء شرطاً لجواز التيمم ، وواجد هذا الماء الذى فيه النزاع واجد للماء ، فوجب أن لايجوز له التيمم . أقصى مافى الباب أن يقال : هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيرا ، إلا أنا نقول : العام حجة فى غير محل التخصيص ، وأيضاً قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) أمر بمطلق الغسل ، ترك العمل به فى سائر المائعات وفى الماء القليل الذى تغير بالنجاسة ، فيبقى حجة فى الباقى . وقال مالك رحمه الله : ثم تأيد التمسك بهذه الآية بقوله

عليه الصلاة والسلام «خلق الماء طهورا لاينجسه شيء إلا ماغير طعمه أو ريحه أو لونه» ولا يعارض هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» لأنالقرآن أولى من خبر الواحد، والمنطوق أولى من المفهوم.

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب. وقال أحمد وإسحق: لايجوز بفضل ماء المرأة إذا خلت به، وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب. لنا قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم، وإذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لأنه لاقائل بالفرق.

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ أسآر السباع طاهرة مطهرة، وكذا سؤر الحمار. وقال أبوحنيفة رحمه الله: نجسة. لنا أن واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم، ولأن قوله (فاغسلوا) يتناول جميع أنواع الماء على ماتقدم تقرير هذين الوجهين.

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ الماء إذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا عند الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس. لنا أنه واجد للماء فلم يجز له التيمم، ولأنه أمر بالغسل وقد أتى به فخرج عن العهدة:

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ الماء الذي تفتتت الأوراق فيه، للناس فيه تفاصيل، لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرا مطهراً مالم يزل عنه اسم الماء المطلق، وبالجملة فهذه الآية دالة على أنه كلمابقي اسم الماء المطلق كان طاهراطهورا.

﴿النوع الثاني﴾ من المسائل المستخرجة من هذه الآية من مسائل التيمم.

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي وأبو حنيفة والأكثرون رحمهم الله: لابد في التيمم من النية، وقال زفر رحمه الله لايجب. لنا قوله تعالى (فتيمموا) والتيمم عبارة عن القصد، فدل على انه لابد من النية.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي وأبو حنيفة: يجب تيمم اليدين إلى المرفقين، وعن علي وابن عباس إلى الرسغين، وعن مالك إلى الكوعين، وعن الزهري إلى الآباط.

لنا: اليد اسم لهذا العضو إلى الابط فقوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) يقتضي المسح إلى الابطين، تركنا العمل بهذا النص في العضدين لأنا نعلم أن التيمم بدل عن الوضوء. ومبناه على التخفيف بدليل أن الواجب تطهير أعضاء أربعة في الوضوء، وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى في آية التيمم (مايريد الله ليجعل عليكم من حرج) فاذا كان العضدان

غير معتبرين فى الوضوء فبأن لايكونا معتبرين فى التيمم أولى ، وإذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقى اليدان إلى المرفقين فيه ، فالحاصل انه تعالى إنما ترك تقييد التيمم فى اليدين بالمرفقين لأنه بدل عن الوضوء ، فتقييده بهما فى الوضوء يغنى عن ذكر هذا التقييد فى التيمم .

﴿المسألة الثالثة﴾ يجب استيعاب العضوين فى التيمم . ونقل الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه إذا يمم الأكثر جاز .

لنا قوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين ، وذلك لايحصل إلا بالاستيعاب ، ولقائل أن يقول : قد ذكرتم فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمه الله : إذا وضع يده على الأرض فما لم يعلق بيده شىء من الغبار لم يجزه ، وهو قول أبى يوسف رحمه الله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله يجزئه .

لنا قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «منه» تدل على التمسح بشىء من ذلك التراب كما أن من قال : فلان يمسح من الدهن أفاد هذا المعنى ، وقد بالغنا فى تقرير هذا فى تفسير آية التيمم من سورة النساء والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : لا يجوز التيمم إلا بالتراب الخالص ، وهو قول أبى يوسف رحمه الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ .

لنا ماروى أن ابن عباس قال : الصعيد هو التراب ، وأيضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى ، فوجب الاقتصار فيه على مورد النص ، والنص المفصل إنما ورد فى التراب . قال عليه الصلاة والسلام «التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج» وقال «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا» والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فأمر يده عليه أو لم يمر ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أنه لايكفى . وقال بعض المحققين يكفى ، لأنه لما وصل الغبار إلى أعضائه ثم أمر الغبار على تلك الأعضاء فقد قصد إلى استعمال الصعيد الطيب فى أعضائه فكان كافيا .

﴿المسألة السابعة﴾ المذهب أنه إذا يممه غيره صح ، وقيل لايصح لأن قوله (فتيمموا) أمر

له بالفعل ولم يوجد .

﴿المسألة الثامنة﴾ قال الشافعي رحمه الله : لايجوز التيمم إلا بعد دخول وقت الصلاة . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز .

لنا قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) والقيام الى الصلاة إنما يكون بعد دخول وقتها .

﴿المسألة التاسعة﴾ إذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز له أن يتيمم ، وقال أبو يوسف رحمه الله لايجوز . حجة أبي يوسف قوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) والغبار المنفصل عن التراب لايقال إنه صعيد طيب ، فوجب أن لايجزى .

﴿المسألة العاشرة﴾ لايجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) والنجس لا يكون طيبا .

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قال الشافعي رحمه الله : المسافر إذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له التيمم إلا بعد الطلب عن اليمين واليسار ، وإن كان هناك واد هبط اليه ، وإن كان جبل صعده . وقال أبو حنيفة رحمه الله : إذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه .

لنا قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) جعل عدم وجدان الماء شرطاً لجواز التيمم ، وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب ، فدل هذا على أنه لابد من تقديم الطلب .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ لا يصح الطلب إلا بعد دخول وقت الصلاة ، فان طلب قبله يلزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت ، إلا أن يحصل عنده يقين أن الأمر بقي كما كان ولم يتغير .

لنا قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) عبارة عن دخول الوقت ، فوجب أن يكون قوله (فلم تجدوا) عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت ، وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت ، فعلمنا أنه لابد من الطلب بعد دخول الوقت .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء ، وأما التيمم بدلا عن الغسل في حق الجنب فعن علي وابن عباس جوازه ، وهو قول أكثر الفقهاء . وعن عمر وابن مسعود أنه لا يجوز .

لنا أن قوله : إما أن يكون مختصا بالجماع أو يدخل فيه الجماع ، فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله (أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ قال الشافعى رحمه الله : لا يجمع بالتيمم بين فرضين وإن لم يحدث كما فى الوضوء . وقال أحمد : يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلاتى وقتين .

حجة الشافعى : قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) إلى قوله (وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا)

وجه الاستدلال به أن ظاهره يقتضى الأمر بكل وضوء عند كل صلاة إن وجد الماء ، وبالتيمم إن فقد الماء ، ترك العمل به فى الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيبقى فى التيمم على مقتضى ظاهر الآية .

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ قال الشافعى رحمه الله : اذا لم يجد الماء فى أول الوقت ويتوقع وجدانه فى آخر الوقت جاز له التيمم فى أول الوقت . وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : بل يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت .

حجة الشافعى : قوله (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء) وقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) ليس المراد منه القيام إلى الصلاة ، بل المراد دخول وقت الصلاة . وهذا يدل على أن عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم ،

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع فى الصلاة بطل تيممه . وقال أبو موسى الأشعرى والشعبى : لا يبطل .

لنا قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) شرط عدم وجدان الماء بجواز الشروع فى الصلاة بالتيمم ، ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع فى الصلاة فقد فاته هذا الشرط فوجب أن لا يجوز له الشروع فى الصلاة بذلك التيمم .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ لو فرغ من الصلاة ثم وجد الماء لا يلزمه إعادة الصلاة . قال طاوس : يلزمه لنا قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) جوز له الشروع فى الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء ، وقد حصل ذلك ، فوجب أن يكون سببا لخروجه عن عهدة التكليف ، لأن الاتيان بالمأمور به سبب للاجزاء .

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ لو وجد الماء فى أثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها ، وبه قال مالك وأحمد خلافا لأبى حنيفة والثورى ، وهو اختيار المزنى وابن شريح .

لنا أن عدم وجدان الماء يقتضى جواز الشروع فى الصلاة بحكم التيمم على مادلت الآية عليه ، فقد انعقدت عليه صلاته صحيحة ، فاذا وجد الماء فى أثناء الصلاة فنقول : مالم يبطل صلاته

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «٦»

لايصير قادراً على استعمال الماء ، وما لم يصر قادراً على استعمال الماء لاتبطل صلاته ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فيكون دورا وهو باطل . والله أعلم

﴿المسألة التاسعة عشرة﴾ لو نسى الماء فى رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على أحد قولى الشافعى رحمه الله ، وهو قول أحمد وأبى يوسف ، والقول الثانى أنه لا يلزمه ، وهو قول مالك وأبى حنيفة . حجة القول الثانى أنه عاجز عن الماء لأن عدم الماء كما أنه سبب للعجز عن استعمال الماء ، فكذلك النسيان سبب للعجز ، فثبت أنه عند النسيان عاجز فيه ، فيدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وحجة القول الأول أنه غير معذور فى ذلك النسيان .

﴿المسألة العشرون﴾ إذا ضل رحله فى الرحال ففيه الخلاف المذكور ، والأولى أن لاتجب الاعادة.

﴿المسألة الحادية والعشرون﴾ إذا نسى كون الماء فى رحله ولكنه استقصى فى الطلب فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجده ، فالأكثرون على أنه تجب الاعادة لأن العذر ضعيف . وقال قوم : لاتجب الاعادة ، لأنه لما استقصى فى الطلب صار عاجزاً عن استعمال الماء فدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) .

﴿المسألة الثانية والعشرون﴾ لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء فى بئر بجنبه يمكن استعمال ذلك الماء ، فان كان قد علمه أولا ثم نسيه فهو كما لو نسى الماء فى رحله ، وإن لم يكن عالما بها قط ، فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة ، وإن لم يكن عليها علامة فلا إعادة لأنه عاجز عن استعمال الماء ، فدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فهذا جملة الكلام فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية ، وهى مائة مسألة ، وقد كتبناها فى موضع ما كان معنا شىء من الكتب الفقهية المعتبرة ، وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين . فنسأل الله تعالى أن يكفينا شرهم ، وأن يجعل كدنا فى استنباط أحكام الله من نص الله سببا لرجحان الحسنات على السيآت انه أعز مأمول وأكرم مسئول .

قوله تعالى ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه تعالى مريد ، وهذا متفق عليه بين الأئمة ، إلا أنهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا ، فقال الحسن النجار : انه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مكره ، وعلى هذا التقدير فكونه تعالى «مريدا» صفة سلبية ، ومنهم من قال : انه صفة ثبوتية ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : معنى كونه مريداً لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها ، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها ، وهو قول الجاحظ وأبي قاسم الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة . وقال الباقون : كونه مريدا صفة زائدة على العلم ، وهو الذي سميناه بالداعي ، ثم منهم من قال : انه مريد لذاته ، وهذه هي الرواية الثانية عن الحسن النجار . وقال آخرون : انه مريد بارادة ، ثم قال أصحابنا : مريد بارادة قديمة . قالت المعتزلة البصرية : مريد بارادة محدثة لا في محله وقالت الكرامية : مريد بارادة محدثة قائمة بذاته والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت الآية على أن تكليف مالا يطاق لا يوجد لأنه تعالى أخبر أنه ماجعل عليكم في الدين من حرج ، ومعلوم أن تكليف مالا يطاق أشد أنواع الحرج . قال أصحابنا : لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ماألزمتموه علينا .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع ، وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة ، ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال (ماجعل عليكم في الدين من حرج) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام «لاضرر ولا ضرار في الاسلام» ويدل عليه أيضا أن دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» وأما بيان أن الأصل في المنافع الاباحة فوجوه : أحدها : قوله تعالى (خلق لكم مافي الأرض جميعا) وثانيها : قوله (أحل لكم الطيبات) وقد بينا أن المراد من الطيبات المستلذات والأشياء التي ينتفع بها ، وإذا ثبت هذان الأصلان فعند هذا قال نفاة القياس : لاحاجة البتة أصلا إلى القياس في الشرع ؛ لأن كل حادثة تقع فحكمها المفصل إن كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وإن لم يكن كذلك ، فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على أن الأصل في المضار الحرمة ، وان كان من باب المنافع أبحناه بالدلائل الدالة على إباحة المنافع ، وليس لأحد أن يقدح في هذين الأصلين بشيء من الأقيسة لأن القياس المعارض لهذين الأصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص ، وانه مردود ، فكان باطلا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ولكن يريد ليطهركم) اختلفوا في تفسير هذا التطهير ، فقال جمهور

أهل النظر من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله : إن عند خروج الحدث تنجس الأعضاء نجاسة حكمية ، فالمقصود من هـذا التطهير إزالة تلك النجاسة الحكمية ، وهذا الكلام عندنا بعيد جداً ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة «إنما» للحصر ، وهذا يدل على أن المؤمن لا تنجس أعضاؤه البتة . الثانى : قوله عليه السلام «المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا» فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ماقالوه . الثالث : أجمعت الأمة على أن بدن المحدث لو كان رطباً فأصابه ثوب لم يتنجس ، ولو حمله إنسان وصلى لم تفسد صلاته ، وذلك يدل على أنه لا نجاسة فى أعضاء المحدث. الرابع : أن الحدث لو كان يوجب نجاسة الأعضاء الأربعة ثم كان تطهير الأعضاء الأربعة يوجب طهارة كل الأعضاء لوجب أن لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . الخامس : أن خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر ! السادس : أن قوله (ولكن يريد ليطهركم) مذكور عقيب التيمم ، ومن المعلوم بالضرورة أن التيمم زيادة فى التقذير وإزالة الوضاءة والنظافة ، وأنه لا يزيل شيئاً من النجاسات أصلا ، السابع: أن المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ، ومعلوم أن هذا المسح لا يزيل شيئاً البتة عن الرجلين ، الثامن : أن الذى يرادزواله إن كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك ، وان كان من جملة الاعراض فهو محال ، لأن انتقال الاعراض محال ، فثبت بهذه الوجوه أن الذى يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير هذا التطهير أن يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله تعالى ، وذلك لأن الكفر والمعاصى نجاسة للارواح ، فان النجاسة انما كانت نجاسة لأنها شىء يراد نفيه وازالته وتبعيده ، والكفر والمعاصى كذلك . فكانت نجاسات روحانية ، وكما أن ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هـذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ، ولهذا التأويل قال الله تعالى (انما المشركون نجس) فجعل رأيهم نجاسة ، وقال (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) فجعل براءتهم عن المعاصى طهارة لهم . وقال فى حق عيسى عليه السلام (انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا) فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيرا له .

وإذا عرفت هـذا فنقول : إنه تعالى لما أمر العبد بايصال الماء الى هـذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد فى هذا التكليف فائدة معقولة ، فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية ، فكان هذا الانقياد قد أزال عن قلبه آثار التمرد فكان ذلك طهارة ، فهذا هو الوجه الصحيح فى تسمية هذه الاعمال طهارة ، وتأكد

وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «٧»

هـذا بالأخبار الكثيرة الواردة فى أن المؤمن اذا غسل وجهه خرت خطاياه من وجهه ، وكذا القول فى يديه ورأسه ورجليه .

واعلم أن هـذه القاعدة التى قررناها أصل معتبر فى مذهب الشافعى رحمه الله ، وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية فى أبواب الطهارة والله أعلم .

أما قوله ﴿وليتم نعمته عليكم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن الكلام متعلق بما ذكر من أول السورة الى هنا ، وذلك لأنه تعالى أنعم فى أول السورة بإباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ، ثم إنه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكأنه قال : انما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة أولا وهى نعمة الدنيا ، والنعمة المذكورة ثانيا وهى نعمة الدين . الثانى : أن المراد : وليتم نعمته عليكم أى بالترخص فى التيمم والتخفيف فى حال السفر والمرض ، فاستدلوا بذلك على أنه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بأن يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم .

ثم قال تعالى ﴿لعلكم تشكرون﴾ والكلام فى «لعل» مذكور فى أول سورة البقرة فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر هـذا التكليف أردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد ، وذلك من وجهين : الأول : كثرة نعمة الله عليهم ، وهو المراد من قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) ومعلوم أن كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لأوامره ونواهيه وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (واذكروا نعمة الله عليكم) ولم يقل نعم الله عليكم ، لأنه ليس المقصود منه التأمل فى اعداد نعم الله ، بل المقصود منه التأمل فى جنس نعم الله لأن هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه ، فمن الذى يقدر على إعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والايصال إلى جميع الخيرات فى الدنيا والآخرة ، فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه

غير الله ، فقوله تعالى (واذكروا نعمت الله) المراد التأمل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره ، وذلك الامتياز هو أنه لا يقدر عليه غيره ، ومعلوم أن النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها أتم وأكمل .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (واذكروا نعمت الله) مشعر بسبق النسيان ، فكيف يعقل نسيانها مع أنها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والأوقات ، إلا أن الجواب عنه أنها لكثرتها وتعاقبها صارت كالأمر المعتاد ، فصارت غلبة ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ، ولهذا المعنى قال المحققون : انه تعالى إنما كان باطنا لكونه ظاهرا ، وهو المراد من قولهم : سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره .

﴿السبب الثاني﴾ من الأسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم به ، والمواثقة المعاهدة التي قد أحكمت بالعقد على نفسه ، وهذه الآية مشابهة لقوله في أول السورة (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الأول : أن المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في أن يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه ، مثل مبايعته مع الانصار في أول الأمر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما ، ثم إنه تعالى أضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ثم إنه تعالى أكد ذلك بأن ذكرهم أنهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا وأطعنا ، ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال (واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور) يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها ، فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم بذلك وكفى به مجازيا . والثاني : قال ابن عباس رضي الله عنهما : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على بني اسرائيل حين قالوا آمنا بالتوراة وبكل ما فيها ، فلما كان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الاقرار بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والثالث : قال مجاهد والكلبي ومقاتل : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى منهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم .

فان قيل : على هذا القول ان بني آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه؟

قلنا : لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله ، وحينئذ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد . الرابع : قال السدي : المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع ، وهو اختيار أكثر المتكلمين .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ «٨»

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ هذا أيضا متصل بما قبله ، والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى .

واعلم أن التكاليف وان كثرت الا أنها محصورة فى نوعين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله ، فقوله (كونوا قوامين لله) اشارة الى النوع الأول وهو التعظيم لأمر الله ، ومعنى القيام لله هو أن يقوم لله بالحق فى كل مايلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية ، وقوله (شهداء بالقسط) اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان : الأول : قال عطاء : يقول لاتحاب فى شهادتك أهل ودك وقرابتك ، ولاتمنع شهادتك أعداءك وأضدادك . الثانى : قال الزجاج : المعنى تبينون عن دين الله ، لأن الشاهد يبين مايشهد عليه .

ثم قال تعالى ﴿ولايجرمنكم شنآن قوم على أن لاتعدلوا﴾ أى لايحملنكم بغض قوم على أن لاتعدلوا ، وأراد أن لاتعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم ، وفى الآية قولان : الأول : انها عامة والمعنى لايحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم ، بل اعدلوا فيهم وإن أساؤا عليكم ، وأحسنوا اليهم وان بالغوا فى ايحاشكم ، فهذا خطاب عام ، ومعناه أمر الله تعالى جميع الخلق بأن لايعاملوا أحداً إلا على سبيل العدل والانصاف ، وترك الميل والظلم والاعتساف ، والثانى : أنها مختصة بالكفار فانها نزلت فى قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام .

فان قيل : فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع أن المسلمين أمروا بقتلهم وسبى ذراريهم وأخذ أموالهم ؟

قلنا : يمكن ظلمهم أيضا من وجوه كثيرة : منها انهم إذا أظهروا الاسلام لايقبلونه منهم ، ومنها قتل أولادهم الاطفال لاغتمام الآباء ، ومنها ايقاع المثلة بهم ، ومنها نقض عهودهم ، والقول الأول أولى .

ثم قال تعالى ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ فنهاهم أولا عن أن يحملهم البغضاء على ترك العدل

وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ «٩» وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ «١٠»

ثم استأنف فصرح لهم بالأمر بالعدل تأكيدا وتشديدا ، ثم ذكر لهم علة الأمر بالعدل وهو قوله (هو أقرب للتقوى) ونظيره قوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) أى هو أقرب للتقوى ، وفيه وجهان الأول : هو أقرب إلى الاتقاء من معاصى الله تعالى ، والثانى هو أقرب إلى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله تعالى ، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه .

ثم ذكر الكلام الذى يكون وعداً مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله تعالى ﴿واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ يعنى أنه عالم بجميع المعلومات فلايخفى عليه شىء من أحوالكم .

ثم ذكر وعد المؤمنين فقال تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ فالمغفرة إسقاط السيئات كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) والأجر العظيم إيصال الثواب ، وقوله (لهم مغفرة وأجر عظيم) فيه وجوه : الأول : أنه قال أولا (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فكأنه قيل : وأى شىء وعدهم ؟ فقال (لهم مغفرة وأجر عظيم) الثانى : التقدير كأنه قال : وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال : لهم مغفرة وأجر عظيم ، والثالث أجرى قوله (وعد) مجرى قال ، والتقدير : قال الله فى الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم ، والرابع : أن يكون «وعد» واقعا على جملة (لهم مغفرة وأجر عظيم) أى وعدهم بهذا المجموع

فان قيل : لم أخبر عن هذا الوعد مع أنه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى ؟

قلنا : بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى ، وذلك لأنه أضاف هذا الوعد إلى الله تعالى فقال (وعد الله) والاله هو الذى يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات ، وهذا يمتنع الخلف فى وعده ، لأن دخول الخلف إنما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده ، وإما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده ، واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد ، وإما للحاجة ، فاذا كان الاله هو الذى يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف فى وعده محالا ، فكان الاخبار عن هذا الوعد أوكد وأقوى من نفس الاخبار عن الموعود به ، وأيضا فلأن هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيده السرور عند سكرات الموت فتسهل بسببه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١١»

تلك الشدائد ، وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقاء فى ظلمة القبر وفى عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال .

ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

هذه الآية نص قاطع فى أن الخلود ليس إلا للكفار ، لأن قوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، والمصاحبة تقتضى الملازمة كما يقال : أصحاب الصحراء ، أى الملازمون لها .

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم اذهم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية وجهان : الأول : ان المشركين فى أول الأمر كانوا غالبين ، والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ، ولقد كان المشركون أبدا يريدون إيقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين ، والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم إلى أن قوى الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى (اذكروا نعمت الله عليكم اذهم قوم) وهو المشركون (أن يبسطوا اليكم أيديهم) بالقتل والنهب والنفى فكف الله تعالى بلطفه ورحمته أيدى الكفار عنكم أيها المسلمون ، ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ أى كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ، ولا تخافوا أحدا فى إقامة طاعات الله تعالى

﴿الوجه الثانى﴾ أن هذه الآية نزلت فى واقعة خاصة ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس والكلبي ومقاتل : كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بنى عامر فقتلوا ببئر معونة إلا ثلاثة نفر : أحدهم عمرو بن أمية الضمرى ، وانصرف هو وآخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبراه خبر القوم ، فلقيا رجلين من بنى سليم معهما أمان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما أن معهما أمانا ، فجاء قومهما يطلبون الدية ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبوبكر وعمر وعثمان

وعلى حتى دخلوا على بنى النضير ، وقد كانوا عاهدوا النبى صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى أن يعينوه فى الديات . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : رجل من أصحابى أصاب رجلين معهما أمان منى فلزمنى ديتهما ، فأريد أن تعينونى ، فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ماتريد ، ثم هموا بالفتك برسول الله وبأصحابه ، فنزل جبريل وأخبره بذلك ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحال مع أصحابه وخرجوا ، فقال اليهود : ان قدورنا تغلى ، فأعلمهم الرسول أنه قد نزل عليه الوحى بما عزموا عليه . قال عطاء : توامروا على أن يطرحوا عليه رحا أوحجرا ، وقيل : بل ألقوا فأخذه جبريل عليه السلام ، والثانى : قال آخرون : إن الرسول نزل منزلا وتفرق الناس عنه ، وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة ، فجاء أعرابى وسل سيف رسول الله ثم أقبل عليه وقال : من يمنعك منى ؟ قال : الله ، قالها ثلاثا ، فأسقطه جبريل من يده فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : من يمنعك منى ؟ فقال لاأحد ، ثم صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصحابه فأخبرهم وأبى أن يعاقبه ، وعلى هذين القولين فالمراد من قوله (اذكروا نعمت الله عليكم) تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم ، فانه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن ، والثالث روى أن المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان ، فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا أوقعنا بهم فى أثناء صلاتهم ، فقيل لهم : إن للمسلمين بعدها صلاة هى أحب اليهم من أبنائهم وآبائهم ، يعنون صلاة العصر ، فهموا بأن يوقعوا بهم اذا قاموا اليها ، فنزل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف .

﴿المسألة الثانية﴾ يقال : بسط اليه لسانه اذا شتمه ، وبسط اليه يده إذا بطش به . ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به ، ألا ترى أن قولهم : فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد ، (فكف أيديهم عنكم) أى منعها أن تصل اليكم .

قوله تعالى ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أنه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال (واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا) ثم ذكر الآن أنه أخذ الميثاق من بنى اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به ، فلا تكونوا أيها المؤمنون مثل أولئك اليهود فى هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة

والمسكنة ، والثانى : أنه لما ذكر قوله (اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم) وقد ذكرنا فى بعض الروايات أن هذه الآية نزلت فى اليهود ، وأنهم أرادوا ايقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك أتبعه بذكر فضائحهم وبيان أنهم أبدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق ، الثالث : أن الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين فى قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان ، فذكر تعالى أنه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا أن عادة الله فى التكليف والالزام غير مخصوصة بهم ، بل هى عادة جارية له مع جميع عباده

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج : النقيب فعيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع ، يقال فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهى الفضائل لأنها لا تظهر الا بالتنقيب عنها ، ونقبت الحائط أى بلغت فى النقب الى آخره ، ومنه النقبة من الجرب لأنه داء شديد الدخول ، وذلك لأنه يطلى البعير بالهناء فيوجد طعم القطران فى لحمه ، والنقبة السراويل بغير رجلين لأنه قد بولغ فى فتحها ونقبها ، ويقال: كلب نقيب ، وهو أن ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه ، وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف .

اذا عرفت هذا فنقول : النقيب فعيل ، والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول ، فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها ، وقال أبو مسلم : النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعنى اختارهم على علم بهم ، ونظيره أنه يقال للمضروب : ضريب ، وللمقتول قتيل . وقال الاصم : هم المنظور اليهم والمسند اليهم أمور القوم وتدبير مصالحهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ ان بنى إسرائيل كانوا اثنى عشر سبطا . فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم . وقال مجاهد والكلبى والسدى : ان النقباء بعثوا إلى مدينة الجبارين الذين أمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك إلى نبيهم موسى عليه السلام ، فلما ذهبوا اليهم رأوا أجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا فحدثوا قومهم ، وقد نهاهم موسى عليه السلام أن يحدثوهم ، فنكثوا الميثاق إلا كالب بن يوفنا من سبط يهوذا ، ويوشع ابن نون من سبط افرائيم بن يوسف ، وهما اللذان قال الله تعالى فيهما (قال رجلان من الذين يخافون) الآية .

وَقَالَ اللهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ «١٢»

قوله تعالى ﴿وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلى وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا لأكفرن عنكم سيآتكم ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف، والتقدير: وقال الله لهم إنى معكم، إلا أنه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنى معكم) خطاب لمن؟ فيه قولان: الأول: أنه خطاب للنقباء، أى وقال الله للنقباء إنى معكم. والثانى: أنه خطاب لكل بنى إسرائيل، وكلاهما محتمل إلا أن الأول أولى. لأن الضمير يكون عائداً إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكور هنا النقباء والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ أن الكلام قد تم عند قوله (وقال الله إنى معكم) والمعنى إنى معكم بالعلم والقدرة فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم، فقوله (إنى معكم) مقدمة معتبرة جداً فى الترغيب والترهيب، ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية، والشرط فيها مركب من أمور خمسة، وهى قوله (لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلى وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسنا) والجزاء هو قوله (لأكفرن عنكم سيآتكم) وذلك إشارة إلى إزالة العقاب. وقوله (ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار) وهو إشارة إلى إيصال الثواب، وفى الآية سؤالات:

﴿السؤال الأول﴾ لم أخر الايمان بالرسل عن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة مع أنه مقدم عليها؟

والجواب: أن اليهود كانوا مقرين بأنه لابد فى حصول النجاة من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة إلا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل، فذكر بعد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أنه لابد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود، وإلا لم يكن لاقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تأثير فى حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل.

فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ

﴿والسؤال الثانى﴾ مامعنى التعزير ؟ الجواب : قال الزجاج : العزر فى اللغة الرد ، وتأويل عزرت فلاناً ، أى فعلت به مايرده عن القبيح ويزجره عنه ، ولهذا قال الأكثرون : معنى قوله (وعزرتموهم) أى نصرتموهم ، وذلك لأن من نصر إنساناً فقد ردعنه أعداءه . قال : ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله (وتعزروه وتوقروه) تكرارا .

﴿والسؤال الثالث﴾ قوله (وأقرضتم الله قرضاً حسنا) دخل تحت إيتاء الزكاة ، فما الفائدة فى الاعادة ؟

والجواب : المراد بايتاء الزكاة الواجبات ، وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة ، وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها . قال الفراء : ولو قال : وأقرضتم الله إقراضاً حسنا لكان صوابا أيضا إلا أنه قد يقام الاسم مقام المصدر ، ومثله قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل بتقبل، وقوله (وأنبتها نباتاً حسنا) ولم يقل إنباتا .

ثم قال تعالى ﴿فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل﴾ أى أخطأ الطريق المستقيم الذى هو الدين الذى شرعه الله تعالى لهم .

فان قيل : من كفر قبل ذلك أيضا فقد ضل سواء السبيل .

قلنا : أجل ، ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم لأن الكفر إنما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة ، فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى .

ثم قال تعالى ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى نقضهم الميثاق وجوه : الأول : بتكذيب الرسل وقتل الأنبياء . الثانى : بكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم . الثالث : بمجموع هذه الأمور .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير «اللعن» وجوه : الأول : قال عطاء : لعناهم أى أخرجناهم من رحمتنا . الثانى : قال الحسن ومقاتل : مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير . الثالث : قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم .

ثم قال تعالى ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (قسية) بتشديد الياء بغير ألف على وزن فعيلة ، والباقون بالألف والتخفيف ، وفى قوله (قسية) وجهان : أحدهما : أن تكون القسية بمعنى القاسية

وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٣»

إلا أن القسى أبلغ من القاسى ، كما يقال : قادر وقدير ، وعالم وعليم ، وشاهد وشهيد ، فكما أن القدير أبلغ من القادر فكذلك القسى أبلغ من القاسى ، والثانى : أنه مأخوذ من قولهم : درهم قسى على وزن شقى ، أى فاسد ردىء . قال صاحب الكشاف : وهو أيضاً من القسوة لأن الذهب والفضة الخالصين فيهما لين ، والمغشوش فيه يبس وصلابة ، وقرىء (قسية) بكسر القاف للاتباع .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل . وقالت المعتزلة (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى أخبرنا عنها بأنها صارت قاسية كما يقال : فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا .

ثم انه تعالى ذكر بعض ماهو من نتائج تلك القسوة فقال (يحرفون الكلم عن مواضعه) وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل ، ويحتمل تغيير اللفظ ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أولى لأن الكتاب المنقول بالتواتر لايتأتى فيه تغيير اللفظ .

ثم قال تعالى ﴿ونسوا حظا مما ذكروا به﴾ قال ابن عباس : تركوا نصيبا مما أمروا به فى كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿ولا تزال تطلع على خائنة منهم﴾ وفى الخائنة وجهان : الأول : أن الخائنة بمعنى المصدر ، ونظيره كثير ، كالكافية والعافية ، وقال تعالى (فأهلكوا بالطاغية) أى بالطغيان . وقال (ليس لوقعتها كاذبة) أى كذب . وقال (لاتسمع فيها لاغية) أى لغوا . وتقول العرب : سمعت راغية الابل . وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها . وقال الزجاج : ويقال عافاه الله عافية ، والثانى: أن يقال : الخائنة صفة ، والمعنى : تطلع على فرقة خائنة أو نفس خائنة أو على فعلة ذات خيانة . وقيل: أراد الخائن ، والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة . قال صاحب الكشاف : وقرىء على خيانة منهم .

ثم قال تعالى ﴿إلا قليلا منهم﴾ وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل : يحتمل أن يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه .

ثم قال ﴿فاعف عنهم واصفح﴾ وفيه قولان : الأول : أنه منسوخ بآية السيف ، وذلك لأنه

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ «١٤»

عفو وصفح عن الكفار ، ولا شك أنه منسوخ بآية السيف .

﴿والقول الثانى﴾ أنه غير منسوخ وعلى هذا القول ففى الآية وجهان : أحدهما : المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم ، والثانى : أنا إذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بأن المراد منها أمر الله رسوله بأن يعفو عنهم ويصفح عن صغائر زلاتهم مادامو ا باقين على العهد ، وهو قول أبى مسلم .

ثم قال تعالى ﴿إن الله يحب المحسنين﴾ وفيه وجهان : الأول : قال ابن عباس : إذا عفوت فأنت محسن ، وإذا كنت محسناً فقد أحبك الله . والثانى : أن المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله (إلا قليلا منهم) وهم الذين نقضوا عهد الله ، والقول الأول أولى لأن صرف قوله (إن الله يحب المحسنين) على القول الأول إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه هو المأمور فى هذه الآية بالعفو والصفح ، وعلى القول الثانى إلى غير الرسول ، ولاشك أن الأول أولى .

قوله تعالى ﴿ومن الذين قالوا إنا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون﴾

المراد أن سبيل النصارى مثل سبيل اليهود فى نقض المواثيق من عند الله ، وإنما قال (ومن الذين قالوا إنا نصارى) ولم يقل : ومن النصارى ، وذلك لأنهم إنما سموا أنفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله تعالى ، وهم الذين قالوا لعيسى (نحن أنصار الله) فكان هذا الاسم فى الحقيقة اسم مدح ، فبين الله تعالى أنهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله تعالى ، وقوله (أخذنا ميثاقهم) أى مكتوب فى الانجيل أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وتنكير (الحظ) فى الآية يدل على أن المراد به حظ واحد ، وهو الذى ذكرناه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما خص هذا الواحد بالذكر مع أنهم تركوا الكثير مما أمرهم الله تعالى به لأن هذا هو المعظم والمهم ، وقوله (فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء) أى ألصقنا العداوة والبغضاء بهم ، يقال : أغرى

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ «١٥» يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٦»

فلان بفلان اذا ولع به كأنه ألصق به ، ويقال لما التصق به الشيء : الغراء ، وفى قوله (بينهم) وجهان : أحدهما : بين اليهود والنصارى . والثانى : بين فرق النصارى ، فان بعضهم يكفر بعضا إلى يوم القيامة ، ونظيره قوله (أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض) وقوله (وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون) وعيد لهم .

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير﴾

واعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ماأمروا به ، دعاهم عقيب ذلك إلى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال (ياأهل الكتاب) والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى ، وإنما وحد الكتاب لأنه خرج مخرج الجنس ، ثم وصف الرسول بأمرين : الأول : أنه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون . قال ابن عباس : أخفوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخفوا أمر الرجم ، ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم ، وهذا معجز لأنه عليه الصلاة والسلام لم يقرأ كتاباً ولم يتعلم علما من أحد ، ، فلما أخبرهم بأسرار مافى كتابهم كان ذلك إخباراً عن الغيب فيكون معجزا .

﴿الوصف الثانى للرسول﴾ قوله (ويعفو عن كثير) أى لايظهر كثيراً مما تكتمونه أنتم ، وإنما لم يظهره لأنه لاحاجة الى إظهاره فى الدين ، والفائدة فى ذكر ذلك أنهم يعلمون كون الرسول عالما بكل مايخفونه ، فيصير ذلك داعياً لهم إلى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا .

ثم قال تعالى ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ وفيه أقوال : الأول : أن المراد بالنور محمد ، وبالكتاب القرآن ، والثانى : أن المراد بالنور الاسلام ، وبالكتاب القرآن . الثالث : النور

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ «١٧»

والكتاب هو القرآن ، وهذا ضعيف لأن العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهرة ، لأن النور الظاهر هو الذى يتقوى به البصر على إدراك الأشياء الظاهرة ، والنور الباطن أيضا هو الذى تتقوى به البصيرة على إدراك الحقائق والمعقولات .

ثم قال تعالى ﴿ يهدى به الله ﴾ أى بالكتاب المبين ﴿ من اتبع رضوانه ﴾ من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذى يرتضيه الله تعالى ، فأما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما ألفه ونشأ عليه وأخذه من أسلافه مع ترك النظر والاستدلال ، فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿سبل السلام﴾ أى طرق السلامة ، ويجوز أن يكون على حذف المضاف ، أى سبل دار السلام ، ونظيره قوله (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم) ومعلوم أنه ليس المراد هداية الاسلام ، بل الهداية الى طريق الجنة .

ثم قال ﴿ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه﴾ أى من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، وذلك أن الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير فى الظلام ، ويهتدى بالايمان الى طرق الجنة كما يهتدى بالنور ، وقوله (باذنه) أى بتوفيقه ، والباء تتعلق بالاتباع أى اتبع رضوانه باذنه ، ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا بالاخراج لأنه لا معنى له ، فدل ذلك على أنه لا يتبع رضوان الله الا من أراد الله منه ذلك .

وقوله تعالى ﴿ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ وهو الدين الحق ، لأن الحق واحد لذاته ، ومتفق من جميع جهاته ، وأما الباطل ففيه كثرة ، وكلها معوجة .

قوله تعالى ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾ فى الآية سؤال ، وهو أن أحدا من النصارى لايقول : إن الله هو المسيح بن مريم ، فكيف حكي الله عنهم ذلك مع أنهم لايقولون به .

وجوابه : أن كثيرا من الحلولية يقولون : ان الله تعالى قد يحل فى بدن إنسان معين ، أو فى روحه ، واذاكان كذلك فلايبعد أن يقال : إن قوما من النصارى ذهبوا إلى هذا القول ، بل هذا أقرب مما يذهب اليه النصارى ، وذلك لأنهم يقولون : أن أقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام ، فأقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتا أو صفة ، فان كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت فى عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول . وإن قلنا : إن الأقنوم عبارة عن الصفة ، فانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول ، ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ، ومن لم يكن عالما لم يكن إلها ، فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم ، فثبت أن النصارى وإن كانوا لا يصرحون بهذا القول إلا أن حاصل مذهبهم ليس إلا ذلك :

ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله ﴿قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا﴾ وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط . والتقدير : إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا ، فمن الذى يقدر على أن يدفعه عن مراده ومقدوره ، وقوله (فمن يملك من الله شيئا) أى فمن يملك من أفعال الله شيئا ، والملك هو القدرة ، يعنى فمن الذى يقدر على دفع شيء من أفعال الله تعالى ومنع شيء من مراده . وقوله (ومن فى الارض جميعا) يعنى أن عيسى مشاكل لمن فى الأرض فى الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والأحوال ، فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب أن يكون أيضا خالقا لعيسى .

ثم قال تعالى ﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما﴾ إنما قال (وما بينهما) بعد ذكر السموات والأرض ، ولم يقل : بينهن لأنه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين .

ثم قال ﴿يخلق مايشاء والله على كل شيء قدير﴾ وفيه وجهان : الأول : يعنى يخلق ما يشاء ، فتارة يخلق الانسان من الذكر والأنثى كما هو معتاد ، وتارة لا من الأب والأم كما فى حق آدم عليه السلام ، وتارة من الأم لا من الأب كما فى حق عيسى عليه السلام ، والثانى : يخلق ما يشاء ، يعنى أن عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى ، وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والأبرص معجزة له ، ولا اعتراض على الله تعالى فى شيء من أفعاله .

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ «١٨»

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ وفيه سؤال : وهو أن اليهود لا يقولون ذلك البتة ، فكيف يجوز نقل هـذا القول عنهم ؟ وأما النصارى فانهم يقولون ذلك فى حق عيسى لا فى حق أنفسهم ، فكيف يجوز هذا النقل عنهم ؟

أجاب المفسرون عنه من وجوه : الأول : أن هذا من باب حذف المضاف ، والتقدير نحن أبناء رسل الله ، فأضيف الى الله ما هو فى الحقيقة مضاف الى رسل الله ، ونظيره قوله (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) والثانى : أن لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق أيضا على من يتخذ ابنا ، واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة ، فالقوم لما ادعوا أن عناية الله بهم أشد وأكمل من عنايته بكل ماسواهم ، لاجرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناء الله . الثالث : أن اليهود لما زعموا أن عزيرا ابن الله ، والنصارى زعموا أن المسيح ابن الله ، ثم زعموا أن عزيرا والمسيح كانا منهم ، صار ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله ، ألا ترى أن أقارب الملك اذا فاخروا إنسانا آخر فقد يقولون : نحن ملوك الدنيا ، ونحن سلاطين العالم ، وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذى هو الملك والسلطان فكذا ههنا ، والرابع : قال ابن عباس : ان النبى صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا : كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه ، فهـذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة ، وأما النصارى فانهم يتلون فى الانجيل الذى لهم أن المسيح قال لهم : أذهب الى أبى وأبيكم وجملة الكلام أن اليهود والنصارى كانوا يرون لأنفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب أسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا فى تعظيم أنفسهم الى أن قالوا : نحن أبناء الله وأحباؤه .

ثم إنه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال ﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم﴾ وفيه سؤال ، وهو أن حاصل هذا الكلام أنهم لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم لكنه عذبهم ،فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباءه ، والاشكال عليه أن يقال : إما أن تدعوا أن الله عذبهم فى الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم فى الآخرة ، فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح فى ادعائهم كونهم أحباء الله لأن محمدا صلى الله

عليه وسلم كان يدعى أنه هو وأمته أحباء الله ، ثم إنهم ماخلوا عن محن الدنيا . انظروا إلى وقعة أحد ، وإلى قتل الحسن والحسين ، وإن كان موضع الالزام هو أنه تعالى سيعذبهم فى الآخرة فالقوم ينكرون ذلك . ومجرد إخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف فى هذا الباب ، إذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بأنهم كذبوا فى ادعائهم أنهم أحباء الله كافيا ، وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا.

والجواب من وجوه : الأول : أن موضع الالزام هو عذاب الدنيا ، والمعارضة بيوم أحد غير لازمة لأنه يقول : لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم الله فى الدنيا ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى أنه من أحباء الله ولم يدع أنه من أبناء الله فزال السؤال . الثانى : أن موضع الالزام هو عذاب الآخرة ، واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) والثالث : المراد بقوله (قل فلم يعذبكم بذنوبكم) فلم مسخكم ، فالمعذب فى الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام ، إلا أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة . وهذا الجواب أولى لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشىء لم يدخل بعد فى الوجود فانهم يقولون : لانسلم أنه تعالى يعذبنا ، بل الأولى أن يحتج عليهم بشىء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا .

ثم قال تعالى ﴿ بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ يعنى أنه ليس لأحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له ، وليس لأحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه ، بل الملك له يفعل مايشاء ويحكم ما يريد .

واعلم أنا بينا أن مراد القوم من قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم .

وإذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه أبد الآباد ، ولو قطع عنه بعد ألوف سنة فى الآخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت إلهيته ولخرج عن صفة الحكمة ، وهذا أعظم من قول اليهود والنصارى : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكما أن قوله (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) ابطال لقول اليهود ، فبأن يكون ابطالا لقول المعتزلة أولى وأكمل .

ثم قال تعالى ﴿ولله ملك السموات والأرض ومابينهما﴾ بمعنى من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا ؟ وكيف يملك الانسان الجاهل بعبادته

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٩»

الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا . انها كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولون الا كذبا .

ثم قال تعالى ﴿واليه المصير﴾ أى واليه يؤول أمر الخلق فى الآخرة لأنه لايملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال (والامر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ماجاءنا من بشير ولانذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شىء قدير﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (يبين لكم) وجهان : الأول : أن يقدر المبين ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع ، وانما حسن حذفه لأن كل أحد يعلم أن الرسول انما أرسل لبيان الشرائع ، وثانيها : أن يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون ، وانما حسن حذفه لتقدم ذكره .

﴿الوجه الثانى﴾ أن لايقدر المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان ، وحذف المفعول أكمل لأن على هذا التقدير يصير أعم فائدة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يبين لكم) فى محل النصب على الحال ، أى مبينا لكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (على فترة من الرسل) قال ابن عباس : يريد على انقطاع من الانبياء ، يقال : فتر الشىء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار أقل مما كان عليه ، وسميت المدة التى بين الانبياء فترة لفتور الدواعى فى العمل بتلك الشرائع .

واعلم أن قوله (على فترة) متعلق بقوله (جاءكم) أى جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل . قيل : كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة سنة أو أقل أو أكثر . وعن الكلبى كان بين موسى وعيسى عليهما السلام ألف وسبعمائة سنة ، وألفا نبى ، وبين عيسى ومحمد عليهما السلام أربعة من الانبياء : ثلاثة من بنى اسرائيل ، وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسى .

﴿المسألة الرابعة﴾ الفائدة فى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام عند فترة من الرسل هى أن التغيير

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَالَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ «٢٠» يَاقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ «٢١»

والتحريف قد تطرق إلى الشرائع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها ، وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب ، وصار ذلك عذرا ظاهر فى اعراض الخلق عن العبادات ، لأن لهم أن يقولوا : ياالهنا عرفنا أنه لابد من عبادتك ولكنا ماعرفنا كيف نعبد ، فبعث الله تعالى فى هذا الوقت محمدا عليه الصلاة والسلام إزالة لهذا العذر ، وهو (أن تقولوا ماجاءنا من بشير ولا نذير) يعنى إنما بعثنا اليكم الرسول فى وقت الفترة كراهة أن تقولوا : ماجاءنا فى هذا الوقت من بشير ولا نذير .

ثم قال تعالى ﴿فقد جاءكم بشير ونذير﴾ فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر .

ثم قال ﴿والله على كل شىء قدير﴾ والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل، والله تعالى قادر على كل شىء ، فكان قادرا على البعثة ، ولما كان الخلق محتاجين إلى البعثة ، والرحيم الكريم قادرا على البعثة وجب فى كرمه ورحمته أن يبعث الرسل اليهم ، فالمراد بقوله (والله على كل شىء قدير) الاشارة إلى الدلالة التى قررناها .

قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه ياقوم اذكروا نعمت الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين﴾

واعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو فى قوله (واذ قال موسى لقومه) واو عطف ، وهو متصل بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل) كأنه قيل : أخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا فى القول فى الميثاق ، وخالفوه فى محاربة الجبارين . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى من عليهم بأمور ثلاثة : أولها : قوله (اذ جعل فيكم أنبياء) لأنه لم يبعث فى أمة مابعث فى بنى إسرائيل من الأنبياء ، فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه

فانطلقوا معه الى الجبل ، وأيضا كانوا من أولاد يعقوب بن اسحق بن ابرهيم وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكابر الأنبياء ، وأولاد يعقوب أيضا كانوا على قول الأكثرين أنبياء ، والله تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل ، فهذا الشرف حصل بمن مضى من الأنبياء ، وبالذين كانوا حاضرين مع موسى ، وبالذين أخبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ، ولا شك أنه شرف عظيم ، وثانيها : قوله (وجعلكم ملوكا) وفيه وجوه : أحدها : قال السدى : يعنى وجعلكم أحرارا تملكون أنفسكم بعد ما كنتم فى أيدى القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ، ولا يغلبكم على أنفسكم غالب ، وثانيها : ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لأنه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم ، وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ، ولهذا قال تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) وثالثها : أنه كان فى أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظماء ، وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك : أنتم ملوك على سبيل الاستعارة ، ورابعها : ان كل من كان مستقلا بأمر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا فى مصالحه إلى أحد فهو ملك. قال الزجاج : الملك من لا يدخل عليه أحد إلا باذنه . وقال الضحاك : كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية ، وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ، ومن كان كذلك كان ملكا .

﴿والنوع الثالث﴾ من النعم التى ذكرها الله تعالى فى هذه الآية قوله (وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين) وذلك لأنه تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الاكرام : أحدها : أنه تعالى فلق البحر لهم ، وثانيها: أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم ، وثالثها : أنه أنزل عليهم المن والسلوى ، ورابعها: أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر ، وخامسها : أنه تعالى أظل فوقهم الغمام ، وسادسها : أنه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم ، وسابعها : أنهم فى تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه .

واعلم أن موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال

﴿ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال له الله تعالى : انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس ، وهو ميراث لذريتك . وقيل : لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى إسكان أرض الشام ، وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد ، ثم بعث موسى عليه السلام اثنى عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضى ،

فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة . قال المفسرون : لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم فى كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك . فنثرهم بين يديه وقال متعجباً للملك : هؤلاء يريدون قتالنا ، فقال الملك : ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم ، ثم انصرف أولئك النقباء الى موسى عليه السلام فأخبروه بالواقعة . فأمرهم أن يكتموا ماعاهدوه فلم يقبلوا قوله ، إلا رجلان منهم ، وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا ، فانهما سهلا الأمر وقالا : هى بلاد طيبة كثيرة النعم ، والأقوام وإن كانت أجسادهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة ، وأما العشرة الباقية فقد أوقعوا الجبن فى قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم ، فقالوا لموسى عليه السلام (إنا لن ندخلها أبدا ماداموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون) فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله تعالى بأن أبقاهم فى التيه أربعين سنة . قالوا : وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يوما فعوقبوا بالتيه أربعين سنة ، ومات أولئك العصاة فى التيه ، وأهلك النقباء العشرة فى التيه بعقوبات غليظة . ومن الناس من قال : إن موسى وهرون عليهما السلام ماتا أيضا فى التيه : ومنهم من قال : إن موسى عليه السلام بقى وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد ، فهذه هى القصة والله أعلم بكيفية الأمور .

﴿المسألة الثانية﴾ الأرض المقدسة هى الأرض المطهرة طهرت من الآفات . قال المفسرون : طهرت من الشرك وجعلت مسكناً وقراراً للأنبياء ، وهذا فيه نظر ، لأن تلك الأرض لما قال موسى عليه الصلاة والسلام (ادخلوا الأرض المقدسة) ماكانت مقدسة عن الشرك ، وماكانت مقراً للأنبياء ، ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تلك الأرض ، فقال عكرمة والسدى وابن زيد : هى أريحا وقال الكلبى : دمشق وفلسطين وبعض الأردن ، وقيل الطور .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (كتب الله لكم) وجوه : أحدها : كتب فى اللوح المحفوظ أنها لكم وثانيها : وهبها الله لكم ، وثالثها : أمركم بدخولها .

فان قيل : لم قال (كتب الله لكم) ثم قال (فانها محرمة عليهم)

والجواب : قال ابن عباس : كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم . وقيل: اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص ، فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم . وقيل : إن الوعد بقوله (كتب الله لكم) مشروط بقيد الطاعة ، فلما لم يوجد الشرط لاجرم لم يوجد المشروط ، وقيل : إنها محرمة عليهم أربعين سنة ، فلما مضى الأربعون حصل ما كتب .

قَالُوا يَامُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ «٢٢» قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ

﴿المسألة الخامسة﴾ فى قوله (كتب الله لكم) فائدة عظيمة . وهى أن القوم وإن كانوا جبارين الا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بأن تلك الأرض لهم ، فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع ، فهذه هى الفائدة من هذه الكلمة .

ثم قال ﴿ولا ترتدوا على أدباركم﴾ وفيه وجهان : الأول : لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك فى نبوة موسى عليه السلام ، وذلك لأنه عليه السلام لما أخبر أن الله تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعدا بأن الله تعالى ينصرهم عليهم ، فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين فى صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالألهية والنبوة .

﴿والوجه الثانى﴾ المراد لا ترجعوا عن الأرض التى أمرتم بدخولها إلى الأرض التى خرجتم عنها . يروى أن القوم كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر ، وقوله (فتنقلبوا خاسرين) فيه وجوه: أحدها : خاسرين فى الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب ، وثانيها : ترجعون إلى الذل وثالثها : تموتون فى التيه ولا تصلون إلى شىء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة .

ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم ﴿قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين﴾ وفى تفسير الجبارين وجهان : الأول : الجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى أجبره عليه ، وهو العاتى الذى يجبر الناس على مايريد ، وهذا هو اختيار الفراء والزجاج . قال الفراء : لم أسمع فعالا من أفعل إلا فى حرفين وهما: جبار من أجبر ، ودراك من أدرك ، والثانى : أنه مأخوذ من قولهم نخلة جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الأيدى اليها ، ويقال : رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا ، تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا فى غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدى قوم موسى ما كانت تصل اليهم ، فسموهم جبارين لهذا المعنى .

ثم قال القوم ﴿وإنا ان ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون﴾ وإنما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط)

ثم قال تعالى ﴿ قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا

اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢٣» قَالُوا يَامُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَادَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَهُنَا قَاعِدُونَ «٢٤» قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴾

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذان الرجلان هما يوشع بن نون ، وكالب بن يوفنا ، وكانا من الذين يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله تعالى والاعتماد على نصرة الله . قال القفال : ويجوز أن يكون التقدير : قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون ، وهما رجلان منهم أنعم الله عليهما بالايمان فآمنا ، وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم ، وقراءة من قرأ (يخافون) بالضم شاهدة لهذا الوجه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى قوله (أنعم الله عليهما) وجهان : الأول : انه صفة لقوله (رجلان) ، والثانى : انه اعتراض وقع فى البين يؤكد ماهو المقصود من الكلام .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (ادخلوا عليهم الباب ﴾ مبالغة فى الوعد بالنصر والظفر ، كأنه قال : متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار ، فلا تخافوهم . والله اعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ انما جزم هذان الرجلان فى قولهما (فاذا دخلتموه فانكم غالبون) لأنهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام ، فلما أخبرهم موسى عليه السلام بأن الله قال (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم) لاجرم قطعا بأن النصرة لهم والغلبة حاصلة فى جانبهم ، ولذلك ختموا كلامهم بقولهم (وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين) يعنى لما وعدكم الله تعالى النصر فلا ينبغى أن تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم . بل توكلوا على الله فى حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام

ثم قال تعالى ﴿ قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ﴾ وفى قوله (اذهب أنت وربك) وجوه : الأول : لعل القوم كانوا مجسمة ، وكانوا يجوزون الذهاب والمجىء على الله تعالى . الثانى : يحتمل أن لايكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال : كلمته فذهب يجيبنى ، يعنى يريد أن يجيبنى ، فكأنهم قالوا : كن أنت وربك مريدين لقتالهم ،

فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ «٢٥» قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِى الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ «٢٦»

والثالث : التقدير : اذهب أنت وربك معين لك بزعمك فأضمر خبر الابتداء .

فان قيل : اذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله (فقاتلا) خبرا أيضا ؟

قلنا : لا يمتنع خبر بعد خبر ، والرابع : المراد بقوله (وربك) أخوه هرون ، وسموه ربا لأنه كان أكبر من موسى . قال المفسرون : قولهم (اذهب أنت وربك) إن قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر، وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق، ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى فى هذه القصة (فلا تأس على القوم الفاسقين) والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم فى المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه لما سمع منهم هذا الكلام ﴿قال رب إنى لا أملك إلا نفسى وأخى﴾ ذكر الزجاج فى إعراب قوله (وأخى) وجهين : الرفع والنصب ، أما الرفع فمن وجهين : أحدهما : أن يكون نسقاً على موضع «إنى» والمعنى أنا لا أملك إلا نفسى ، وأخى كذلك ومثله قوله (ان الله برىء من المشركين ورسوله) والثانى : أن يكون عطفاً على الضمير فى «أملك» وهو «أنا» والمعنى : لا أملك أنا وأخى إلا أنفسنا ، وأما النصب فمن وجهين : أحدهما أن يكون نسقا على الياء ، والتقدير: إنى وأخى لا نملك إلا أنفسنا ، والثانى: أن يكون «أخى» معطوفا على «نفسى» فيكون المعنى لا أملك إلا نفسى ، ولا أملك إلا أخى، لأن أخاه إذا كان مطيعاً له فهو مالك طاعته .

فان قيل : لم قال لا أملك إلا نفسى وأخى ، وكان معه الرجلان المذكوران ؟

قلنا : كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطباق الأكثرين على التمرد ، وأيضا لعله إنما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه ، وأيضا يجوز أن يكون المراد بالأخ من يواخيه فى الدين ، وعلى هذا التقدير فكانا داخلين فى قوله (وأخى) .

ثم قال ﴿فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين﴾ يعنى فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون ، وهو فى معنى الدعاء عليهم ، ويحتمل أن يكون المراد خلصنا من صحبتهم ، وهو كقوله (ونجنى من القوم الظالمين) .

ثم إنه تعالى ﴿قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فانها) أى الأرض المقدسة محرمة عليهم ، وفى قوله (أربعين سنة) قولان : أحدهما : أنها منصوبة بالتحريم ، أى الأرض المقدسة محرمة عليهم أربعين سنة ، ثم فتح الله تعالى تلك الأرض لهم من غير محاربة ، هكذا ذكره الربيع بن أنس .

﴿والقول الثانى﴾ أنها منصوبة بقوله (يتيهون فى الأرض) أى بقوا فى تلك الحالة أربعين سنة ، وأما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ، ثم إن أولادهم دخلوا تلك البلدة .

﴿المسألة الثانية﴾ يحتمل أن موسى عليه السلام لما قال فى دعائه على القوم (فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين) لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب ، بل أخف منه . فلما أخبره الله تعالى بالتيه علم أنه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون أمرهم عليه ، فقال (فلا تأس على القوم الفاسقين) قال مقاتل : ان موسى لما دعا عليهم أخبره الله تعالى بأحوال التيه ، ثم ان موسى عليه السلام أخبر قومه بذلك ، فقالوا له : لم دعوت علينا وندم موسى على ماعمل ، فأوحى الله تعالى اليه (لاتأس على القوم الفاسقين) وجائز أن يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، أى لاتحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصى ومخالفة الرسل والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف الناس فى أن موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا فى التيه أم لا ؟ فقال قوم : انهما ماكانا فى التيه ، قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أنه عليه السلام دعا الله يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ، ودعوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام مجابة ، وهذا يدل على انه عليه السلام ماكان معهم فى ذلك الموضع ، والثانى : أن ذلك التيه كان عذابا والانبياء لايعذبون ، والثالث : أن القوم انما عذبوا بسبب أنهم تمردوا وموسى وهرون ماكانا كذلك ، فكيف يجوز أن يكونا مع أولئك الفاسقين فى ذلك العذاب . وقال آخرون : إنهما كانا مع القوم فى ذلك التيه الا أنه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنهما هل ماتا فى التيه أو خرجا منه ؟ فقال قوم : ان هرون مات فى التيه ثم مات موسى بعده بسنة ، وبقى يوشع بن نون وكان ابن أخت موسى ووصيه بعد موته ، وهو الذى فتح الأرض المقدسة .

وقيل : إنه ملك الشأم بعد ذلك . وقال آخرون : بل بقى موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الأرض المقدسة والله اعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (فانها محرمة عليهم) الاكثرون على أنه تحريم منع لا تحريم تعبد ،

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ «٢٧» لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ «٢٨»

وقيل : يجوز أيضا أن يكون تحريم تعبد ، فأمرهم بأن يمكثوا فى تلك المفازة فى الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفو فى التيه فقال الربيع : مقدار ستة فراسخ ، وقيل : تسعة فراسخ فى ثلاثين فرسخا . وقيل : ستة فى اثنى عشر فرسخا ، وقيل : كانوا ستمائة ألف فارس .

فان قيل : كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم فى هذا القدر الصغير من المفازة أربعين سنة بحيث لا يتفق لأحد منهم أن يجد طريقا إلى الخروج عنها ، ولو أنهم وضعوا أعينهم على حركة الشمس أو الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا فى البحر العظيم ، فكيف فى المفازة الصغيرة ؟

قلنا : فيه وجهان : الأول : أن انخراق العادات فى زمان الأنبياء غير مستبعد ، إذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن فى جميع المعجزات ، وإنه باطل . الثانى : إذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال أن الله تعالى حرم عليهم الرجوع إلى أوطانهم ، بل أمرهم بالمكث فى تلك المفازة أربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم ، وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال

﴿المسألة السادسة﴾ يقال : تاه يتيه تيها وتيها وتوها ، والتيه أعمها ، والتيهاء الأرض التى لا يهتدى فيها . قال الحسن : كانوا يصبحون حيث أمسوا ، ويمسون حيث أصبحوا ، وكانت حركتهم فى تلك المفازة على سبيل الإستدارة ، وهذا مشكل فانهم إذا وضعوا أعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانهم لابد وأن يخرجوا عن المفازة ، بل الأولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى قال فيما تقدم (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فذكر تعالى أن

الأعداء يريدون إيقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع أعداءهم من إيصال الشر اليهم ، ثم إنه تعالى لأجل التسلية وتخفيف هذه الأحوال على القلب ذكر قصصاً كثيرة فى أن كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة فى الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا ، فذكر أولا قصة النقباء الاثنى عشر وأخذ الله تعالى الميثاق منهم ، ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا فى اللعن والقساوة ، وذكر بعده شدة إصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ماهم عليه ، وماذاك إلا لحسدهم لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ، ثم ذكر بعده قصة موسى فى محاربة الجبارين وإصرار قومه على التمرد والعصيان ، ثم ذكر بعده قصة ابنى آدم وأن أحدهما قتل الآخر حسدا منه على أن الله تعالى قبل قربانه ، وكل هذه القصص دالة على أن كل ذى نعمة محسود ، فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم أعظم النعم لاجرم لم يبعد اتفاق الأعداء على استخراج أنواع المكر والكيد فى حقه ، فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود أن يمكروا به وأن يوقعوا به آفة ومحنة . والثانى : أن هذا متعلق بقوله (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوعن كثير) وهذه القصة وكيفية إيجاب القصاص عليها من أسرار التوراة ، والثالث : أن هذه القصة متعلقة بما قبلها ، وهى قصة محاربة الجبارين ، أى اذكر لليهود حديث ابنى آدم ليعلموا أن سبيل أسلافهم فى الندامة والحسرة الحاصلة بسبب إقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابنى آدم فى إقدام أحدهما على قتل الآخر . والرابع : قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى (نحن أبناء الله وأحباؤه) أى لا ينفعهم كونهم من أولاد الأنبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون أبيه نبياً معظما عند الله تعالى . الخامس : لما كفر أهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسداً أخبرهم الله تعالى بخبر ابن آدم وأن الحسد أوقعه فى سوء العاقبة ، والمقصود منه التحذير عن الحسد .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (واتل عليهم) فيه قولان : أحدهما : واتل على الناس . والثانى : واتل على أهل الكتاب ، وفى قوله (ابنى آدم) قولان : الأول : أنهما ابنا آدم من صلبه ، وهما هابيل وقابيل . وفى سبب وقوع المنازعة بينهما قولان : أحدهما : أن هابيل كان صاحب غنم ، وقابيل كان صاحب زرع ، فقرب كل واحد منهما قربانا ، فطلب هابيل أحسن شاة كانت فى غنمه وجعلها قربانا ، وطلب قابيل شر حنطة فى زرعه فجعلها قربانا ، ثم تقرب كل واحد بقربانه إلى الله فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل ، فعلم قابيل أن الله تعالى قبل قربان أخيه

ولم يقبل قربانه لحسده وقصد قتله ، وثانيهما : ماروى أن آدم عليه السلام كان يولد له فى كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن بالغلام من بطن آخر ، فولد له قابيل وتوأمته ، وبعدهما هابيل وتوأمته ، وكانت توأمة قابيل أحسن الناس وجها ، فأراد آدم أن يزوجها من هابيل ، فأبى قابيل ذلك وقال أنا أحق بها ، وهو أحق بأخته ، وليس هذا من الله تعالى ، وإنما هو رأيك ، فقال آدم عليه السلام لهما : قربا قربانا ، فأيكما قبل قربانه زوجتها منه ، فقبل الله تعالى قربان هابيل بأن أنزل الله تعالى على قربانه نارا ، فقتله قابيل حسدا له .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن والضحاك : أن ابنى آدم اللذين قربا قربانا ماكانا ابنى آدم لصلبه ، وإنما كانا رجلين من بنى إسرائيل . قالا : والدليل عليه قوله تعالى فى آخر القصة (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) إذ من الظاهر أن صدور هذا الذنب من أحد ابنى آدم لا يصلح أن يكون سببا لايجاب القصاص على بنى إسرائيل ، أما لما أقدم رجل من بنى إسرائيل على مثل هذه المعصية أمكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة إلى مثل هذا الذنب . ومما يدل على ذلك أيضا أن المقصود من هذه القصة بيان إصرار اليهود أبدا من قديم الدهر على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد إلى أن أحدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر وأقدم على قتله ، ولا شك أنها رتبة عظيمة فى الحسد ، فانه لما شاهد أن قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه إلى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة فى تعظيمه ، فلما أقدم على قتله وقتله مع هذه الحالة دل ذلك على أنه كان قد بلغ فى الحسد إلى أقصى الغايات ، واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان أن الحسد دأب قديم فى بنى إسرائيل وجب أن يقال : هذان الرجلان كانا من بنى إسرائيل .

واعلم أن القول الأول هو الذى اختاره أكثر أصحاب الأخبار ، وفى الآية أيضا مايدل عليه لأن الآية تدل على أن القاتل جهل مايصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ، ولو كان من بنى إسرائيل لما خفى عليه هذا الأمر ، وهو الحق والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (بالحق) فيه وجوه : الأول بالحق ، أى تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى . الثانى : أى تلاوة متلبسة بالصدق والحق موافقة لما فى التوراة والانجيل . الثالث : بالحق ، أى بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد ، لأن المشركين وأهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه . الرابع : بالحق ، أى ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الأقاصيص التى لا فائدة فيها ، وإنما هى لهو الحديث ، وهذا

يدل على أن المقصود بالذكر من الأقاصيص والقصص فى القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ، ونظيره قوله تعالى (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب)

ثم قال تعالى ﴿ إذ قربا قربانا ﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ إذ : نصب بماذا ؟ فيه قولان الأول : أنه نصب بالنبأ، أى قصتهم فى ذلك الوقت . الثانى : يجوز أن يكون بدلا من «النبأ» أى واتل عليهم من النبأ نبأ ذلك الوقت ، على تقدير حذف المضاف.

﴿ المسألة الثانية ﴾ القربان : أسم لما يتقرب به إلى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة ، ومضى الكلام على القربان فى سورة آل عمران .

﴿المسألة الثالثة﴾ تقدير الكلام وهو قوله (إذ قربا قربانا) قرب كل واحد منهما قربانا إلا أنه جمعهما فى الفعل وأفرد الاسم ، لأنه يستدل بفعلهما على أن لكل واحد قربانا . وقيل : إن القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد ، وأيضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع .

ثم قال تعالى ﴿ فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قيل : كانت علامة القبول أن تأكله النار وهو قول أكثر المفسرين . وقال مجاهد : علامة الرد أن تأكله النار ، والأول أولى لاتفاق أكثر المفسرين عليه . وقيل : ما كان فى ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به إلى الله تعالى ، فكانت النار تنزل من السماء فتأكله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما صار أحد القربانين مقبولا والآخر مردودا لأن حصول التقوى شرط فى قبول الأعمال . قال تعالى ههنا حكاية عن المحق (إنما يتقبل الله من المتقين) وقال فيما أمرنا به من القربان بالبدن (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فأخبر أن الذى يصل إلى حضرة الله ليس إلا التقوى . والتقوى من صفات القلوب . قال عليه الصلاة والسلام « التقوى ههنا » وأشار إلى القلب ، وحقيقة التقوى أمور : أحدها : أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه فى تلك الطاعة فيتقى بأقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير ، وثانيها : أن يكون فى غاية الاتقاء من أن يأتى بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى . وثالثها : أن يتقى أن يكون لغير الله فيه شركة ، وما أصعب رعاية هذه الشرائط ! وقيل فى هذه القصة : إن أحدهما جعل قربانه أحسن ما كان معه ، والآخر جعل قربانه أردأ ما كان معه . وقيل : إنه أضمر أنه لا يبالى سواء قبل أو لم يقبل ولا يزوج أخته من هابيل . وقيل : كان قابيل ليس من أهل التقوى والطاعة ، فلذلك لم يقبل الله قربانه .

ثم حكى الله تعالى عن قابيل أنه قال لهابيل ﴿لأقتلنك﴾ فقال هابيل (إنما يتقبل الله من المتقين) وفى الكلام حذف، والتقدير: كأن هابيل قال: لم تقتلنى؟ قال لأن قربانك صار مقبولا، فقال هابيل: وماذنبى؟ إنما يتقبل الله من المتقين. وقيل: هذا من كلام الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة؛ كأنه تعالى بين لمحمد صلى الله عليه وسلم أنه إنما لم يقبل قربانه لأنه لم يكن متقيا.

ثم حكى تعالى عن الأخ المظلوم أنه قال ﴿لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ماأنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين﴾

وفى الآية سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ وهوأنه لم لم يدفع القاتل عن نفسه مع أن الدفع عن النفس واجب؟ وهب أنه ليس بواجب فلا أقل من أنه ليس بحرام، فلم قال (إنى أخاف الله رب العالمين)

والجواب من وجوه: الأول: يحتمل أن يقال: لاح للمقتول بأمارات تغلب على الظن أنه يريد قتله، فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة، يعنى أنا لاأجوز من نفسى أن أبدأك بالقتل الظلم العدوان، وإنما لا أفعله خوفا من الله تعالى، وإنما ذكر له هذا الكلام قبل إقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد فى قلبه، ولهذا يروى أن قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله.

﴿والوجه الثانى فى الجواب﴾ أن المذكور فى الآية قوله (ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك) يعنى لاأبسط يدى إليك لغرض قتلك، وإنما أبسط يدى إليك لغرض الدفع. وقال أهل العلم: الدافع عن نفسه يجب عليه أن يدفع بالأيسر فالأيسر، وليس له أن يقصد القتل بل يجب عليه أن يقصد الدفع، ثم إن لم يندفع إلا بالقتل جاز له ذلك.

﴿الوجه الثالث﴾ قال بعضهم: المقصود بالقتل إن أراد أن يستسلم جاز له ذلك، وهكذا فعل عثمان رضى الله تعالى عنه. وقال النبى عليه الصلاة والسلام لمحمد بن مسلمة «ألق كمك على وجهك وكن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل»

﴿الوجه الرابع﴾ وجوب الدفع عن النفس أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع. وقال مجاهد: إن الدفع عن النفس ما كان مباحا فى ذلك الوقت.

﴿السؤال الثانى﴾ لم جاء الشرط بلفظ الفعل، والجزاء بلفظ اسم الفاعل، وهو قوله (لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ماأنا بباسط)

إِنِّى أُرِيدُ أَنْ تَبُوأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ «٢٩» فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٣٠»

والجواب : ليفيد أنه لايفعل مايكتسب به هذا الوصف الشنيع ، ولذلك أكده بالباء المؤكد للنفى .

ثم قال تعالى ﴿إنى أريد أن تبوء باثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ وفيه سؤالان :

الأول : كيف يعقل أن يبوء القاتل باثم المقتول مع أنه تعالى قال (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

والجواب من وجهين : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما وابن مسعود والحسن وقتادة رضى الله عنهم: معناه تحمل إثم قتلى وإثمك الذى كان منك قبل قتلى ، وهذا بحذف المضاف ، والثانى قال الزجاج : معناه ترجع إلى الله باثم قتلى وإثمك الذى من أجله لم يتقبل قربانك .

﴿السؤال الثانى﴾ كما لايجوز للانسان أن يريد من نفسه أن يعصى الله تعالى فكذلك لايجوز أن يريد من غيره أن يعصى الله ، فلم قال (إنى أريد أن تبوء باثمى واثمك)

والجواب من وجوه : الأول : قد ذكرنا أن هذا الكلام إنما دار بينهما عند ماغلب على ظن المقتول أنه يريد قتله ، وكان ذلك قبل اقدام القاتل على إيقاع القتل به ، وكأنه لما وعظه ونصحه قال له : وان كنت لاتنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وأن تترصد قتلى فى وقت أكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك ، فحينئذ لايمكننى أن أدفعك عن قتلى إلا إذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان ، وهذا منى كبيرة ومعصية ، وإذا دار الأمر بين أن يكون فاعل هذه المعصية أنا وبين أن يكون أنت ، فانا أحب أن تحصل هذه الكبيرة لك لالى ، ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير فى هذه الحالة وعلى هذا الشرط لايكون حراما ، بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص .

﴿والوجه الثانى فى الجواب﴾ أن المراد : انى أريد أن تبوء بعقوبة قتلى ، ولا شك أنه يجوز للمظلوم أن يريد من الله عقاب ظالمه ، والثالث : روى أن الظالم إذا لم يجد يوم القيامة مايرضى خصمه أخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم ، فعلى هذا يجوز أن يقال : إنى أريد أن تبوأ باثمى فى أنه يحمل عليك يوم القيامة إذا لم تجد مايرضينى ، وباثمك فى قتلك إياى ، وهذا يصلح جوابا عن السؤال الأول والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾ قال المفسرون: سهلت له نفسه قتل أخيه . ومنهم من قال شجعته ، وتحقيق الكلام أن الانسان إذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من أعظم الكبائر . فهذا الاعتقاد يصير صارفاً له عن فعله ، فيكون هذا الفعل كالشئ العاصي المتمرد عليه الذى لا يطيعه بوجه البتة ، فاذا أوردت النفس أنواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه ، فكأن النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه . فهذا هو المراد بقوله (فطوعت له نفسه قتل أخيه) قالت المعتزلة: لو كان خالق الكل هو الله تعالى لكان ذلك التزيين والتطاويع مضافا إلى الله تعالى لا إلى النفس .

وجوابه : أنه لما أسندت الأفعال الى الدواعي ، وكان فاعل تلك الدواعي هو الله تعالى فكان فاعل الافعال كلها هو الله تعالى

ثم قال تعالى ﴿فقتله﴾ قيل : لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل ، فظهر له إبليس وأخذ طيرا وضرب رأسه بحجر ، فتعلم قابيل ذلك منه ، ثم إنه وجد هابيل نائما يوما فضرب رأسه بحجر فمات . وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها» وذلك أنه أول من سن القتل .

ثم قال تعالى ﴿فأصبح من الخاسرين﴾ قال ابن عباس : خسر دنياه وآخرته ، أما الدنيا فهو أنه أسخط والديه وبقي مذموما إلى يوم القيامة ، وأما الآخرة فهو العقاب العظيم . قيل : ان قابيل لما قتل أخاه هرب إلى عدن من أرض اليمن ، فأتاه ابليس وقال : إنما أكلت النار قربان هابيل لأنه كان يخدم النار ويعبدها ، فان عبدت النار أيضا حصل مقصودك ، فبنى بيت نار وهو أول من عبد النار . وروى ان هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة ، وكان قتله عند عقبة حراء ، وقيل بالبصرة فى موضع المسجد الاعظم، وروى أنه لما قتله اسود جسده وكان أبيض ، فسأله آدم عن أخيه، فقال ما كنت عليه وكيلا ، فقال بل قتلته ، ولذلك اسود جسدك ، ومكث آدم بعده مائة سنة لم يضحك قط . قال صاحب الكشاف : يروى أنه رثاه بشعر. قال وهو كذب بحت ، وما الشعر إلا منحول ملحون ، والأنبياء معصومون عن الشعر ، وصدق صاحب الكشاف فيما قال ، فان ذلك الشعر فى غاية الركاكة لا يليق بالحمق من المعلمين ، فكيف ينسب إلى من جعل الله علمه حجة على الملائكة .

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِى سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَاوَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِىَ سَوْأَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ «٣١»

ثم قال تعالى ﴿فبعث الله غرابا يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سوأة أخيه﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ قيل : لما قتله تركه لايدرى مايصنع به ، ثم خاف عليه السباع فحمله فى جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غراباً ، وفيه وجوه : الأول : بعث الله غرابين فاقتتلا ، فقتل أحدهما الآخر . فحفر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه فى الحفرة . فتعلم قابيل ذلك من الغراب . الثانى : قال الاصم : لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثو التراب على المقتول ، فلما رأى القاتل أن الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال : ياويلتى . الثالث : قال أبو مسلم : عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيئا فتعلم ذلك منه .

﴿المسألة الثانية﴾ «ليريه» فيه وجهان : الأول : ليريه الله أو ليريه الغراب ، أى ليعلمه . لأنه لما كان سبب تعلمه فكأنه قصد تعليمه على سبيل المجاز

﴿المسألة الثالثة﴾ «سوأة أخيه» عورة أخيه ، وهو مالا يجوز أن ينكشف من جسده ، والسوأة الفضيحة لقبحها . وقيل سوأة أخيه ، أى جيفة أخيه

ثم قال تعالى ﴿قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخى فأصبح من النادمين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن قوله (ياويلتى) كلمة تحسر وتلهف ، وفى الآية احتمالان : الأول أنه ماكان يعلم كيف يدفن المقتول ، فلما تعلم ذلك من الغراب علم أن الغراب أكثر علما منه وعلم أنه إنما أقدم على قتل أخيه بسبب جهله وقلة معرفته ، فندم وتلهف وتحسر على فعله . الثانى : أنه كان عالما بكيفيه دفنه ، فانه يبعد فى الانسان أن لايهتدى إلى هذا القدر من العمل ، إلا أنه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به ، ولما رأى الغراب يدفن الغراب الآخر رق قلبه وقال: إن هذا الغراب لما قتل ذلك الآخر فبعد أن قتله أخفاه تحت الأرض ، أفأكون أقل شفقة من هذا الغراب ، وقيل : إن الغراب جاء وكان يحثى التراب على المقتول ، فلما رأى أن الله أكرمه حال حياته بقبول قربانه . وأكرمه بعد مماته بأن بعث هذا الغراب ليدفنه تحت الأرض علم أنه عظيم الدرجة عند الله

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ «٣٢»

فتلهف على فعله، وعلم أنه لاقدرة له على التقرب إلى أخيه إلا بأن يدفنه فى الأرض، فلاجرم قال: ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ياويلتى) اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب ، وهى كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ، ولفظها لفظ النداء ، كأن الويل غير حاضر له فناداه ليحضره ، أى أيها الويل احضر، فهذا أوان حضورك ، وذكر «يا» زيادة بيان كما فى قوله (ياويلتى أألد) والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لفظ الندم وضع للزوم ، ومنه سمى النديم نديما لأنه يلازم المجلس . وفيه سؤال : وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال « الندم توبة » فلما كان من النادمين كان من التائبين فلم لم تقبل توبته ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أنه لما لم يعلم الدفن إلا من الغراب صار من النادمين على حمله على ظهره سنة ، والثانى : أنه صار من النادمين على قتل أخيه ؛ لأنه لم ينتفع بقتله ، وسخط عليه بسببه أبواه وإخوته ، فكان ندمه لأجل هذه الأسباب لا لكونه معصية ، والثالث : أن ندمه كان لأجل أنه تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله ، فلما رأى أن الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة قلبه وقال : هذا أخى وشقيقى ولحمه مختلط بلحمى ودمه مختلط بدمى ، فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر منى على أخى كنت دون الغراب فى الرحمة والأخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الأسباب ، لا لأجل الخوف من الله تعالى فلاجرم لم ينفعه ذلك الندم .

ثم قال تعالى ﴿من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من أجل ذلك) أى بسبب فعلته .

فان قيل عليه سؤالان : الأول : أن قوله (من أجل ذلك) أى من أجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بنى إسرائيل القصاص ، وذاك مشكل فانه لامناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بنى إسرائيل . الثانى : أن وجوب القصاص حكم ثابت فى جميع الأمم فما فائدة تخصيصه ببنى إسرائيل ؟

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : قال الحسن : هذا القتل انما وقع فى بنى اسرائيل لا بين ولدى آدم من صلبه ،وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم ، والثانى : انا نسلم أن هذا القتل وقع بين ولدى آدم من صلبه ، ولكن قوله (من أجل ذلك) ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل ، بل هو اشارة الى مامر ذكره فى هذه القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام ، منها قوله (فأصبح من الخاسرين) ومنها قوله (فأصبح من النادمين) فقوله (فأصبح من الخاسرين) اشارة الى أنه حصلت له خسارة الدين والدنيا ، وقوله (فأصبح من النادمين) اشارة الى أنه حصل فى قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع أنه لا دفع له البتة ، فقوله (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل) أى من أجل ذلك الذى ذكرنا فى أثناء القصة من أنواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص فى حق القاتل ، وهذا جواب حسن والله أعلم .

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فالجواب عنه ان وجوب القصاص فى حق القاتل وان كان عاما فى جميع الاديان والملل ، إلا أن التشديد المذكور ههنا فى حق بنى اسرائيل غير ثابت فى جميع الاديان لأنه تعالى حكم ههنا بأن قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ، ولا شك فى أن المقصود منه المبالغة فى شرح عقاب القتل العمد العدوان ، والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة أقدموا على قتل الأنبياء والرسل. وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى ، ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام فى الواقعة التى ذكرنا أنهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأكابر أصحابه ،كان تخصيص بنى اسرائيل فى هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود .

﴿المسألة الثانية﴾ قرئ (من أجل ذلك) بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ أبو جعفر (من إجل ذلك) بكسر الهمزة ، وهى لغة ، فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة عليها .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القائلون بالقياس: دلت الآية على أن أحكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل، وذلك لأنه تعالى قال (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) كذا وكذا، وهذا تصريح بأن كتبة تلك الأحكام معللة بتلك المعانى المشار اليها بقوله (من أجل ذلك) والمعتزلة أيضا قالوا: دلت هذه الآية على ان أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ، ومتى ثبت ذلك امتنع كونه تعالى خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم ، لأن خالق القبائح وارادتها تمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح ، وذلك يبطل التعليل المذكور فى هذه الآية .

قال أصحابنا: القول بتعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه : أحدها : ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول، وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل، وثانيها : لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى إن كان على السوية امتنع كونه علة، وإن لم يكن على السوية فأحدهما به أولى، وذلك يقتضى كونه مستفيداً تلك الأولوية من ذلك الفعل، فيكون ناقصاً لذاته مستكملا بغيره وهو محال. وثالثها : أنه قد ثبت توقف الفعل على الدواعى، ويمتنع وقوع التسلسل فى الدواعى، بل يجب انتهاؤها الى الداعية الأولى التى حدثت فى العبد لا من العبد بل من الله، وثبت أن عند حدوث الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير فالكل من الله ، وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه. فثبت أن ظاهر هذه الآية من المتشابهات لا من المحكمات، والذى يؤكد ذلك قوله تعالى (قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا) وذلك نص صريح فى أنه يحسن من الله كل شىء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أو فساد فى الأرض)، قال الزجاج : إنه معطوف على قوله (نفس) والتقدير من قتل نفساً بغير نفس أو بغير فساد فى الأرض، وانما قال تعالى ذلك لأن القتل يحل لأسباب كثيرة، منها القصاص وهو المراد بقوله (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض) ومنها الكفر مع الحراب، ومنها الكفر بعد الايمان ، ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) فجمع تعالى كل هذه الوجوه فى قوله (أو فساد فى الأرض) .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (فكأنما قتل الناس جميعا) فيه إشكال. وهو أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس ، فان من الممتنع أن يكون الجزء مساوياً للكل . وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهى بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهى أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضى الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه . لأن قولنا : هذا يشبه ذاك أعم من قولنا : إنه يشبهه من كل الوجوه ، أو من بعض الوجوه ، وإذا

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول : الجواب من وجوه : الأول : المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة فى تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه ، يعنى كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد ، فكذلك يجب أن يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما فى الاستعظام، لا بيان مشاركتهما فى مقدار الاستعظام ، وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما)

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ هو أن جميع الناس لو علموا من انسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده ، فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل انسان واحد معين يجب أن يكون جدهم واجتهادهم فى منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم فى الصورة الأولى .

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة إلى كل واحد ، فكان فى قلبه أن كل أحد نازعه فى شىء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ، ونية المؤمن فى الخيرات خير من عمله ، فكذلك نية المؤمن فى الشرور شر من عمله ، فيصير المعنى : ومن يقتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس ، وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله ﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾ المراد من احياء النفس تخليصها عن المهلكات : مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين ، والكلام فى أن إحياء النفس الواحدة مثل إحياء النفوس على قياس ما قررناه فى أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس

ثم قال تعالى ﴿ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك فى الأرض لمسرفون﴾

والمعنى أن كثيرا من اليهود بعد ذلك ، أى بعد مجىء الرسل ، وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون ، يعنى فى القتل لا يبالون بعظمته .

قوله تعالى ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا

أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى تغليظ الأثم فى قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد فى الأرض أتبعه ببيان ان الفساد فى الأرض الذى يوجب القتل ماهو ، فان بعض مايكون فسادا فى الأرض لا يوجب القتل فقال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى أول الآية سؤال ، وهو أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله ، والمحاربة مع الرسل ممكنة فلفظة المحاربة إذا نسبت الى الله تعالى كان مجازاً ، لأن المراد منه المحاربة مع أولياء الله ، وإذا نسبت الى الرسول كانت حقيقة ، فلفظ يحاربون فى قوله (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) يلزم أن يكون محمولا على المجاز والحقيقة معاً ، وذلك ممتنع ، فهذا تقرير السؤال .

وجوابه من وجهين : الأول : أنا نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف، والتقدير : إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون فى الأرض فسادا كذا وكذا ، والثانى : تقدير الكلام إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله كذا وكذا . وفى الخبر أن الله تعالى قال «من أهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة»

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : هذا الوعيد مختص بالكفار، ومنهم من قال : إنه فى فساق المؤمنين ، أما الأولون فقد ذكروا وجوها : الأول : أنها نزلت فى قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين ، للاسلام ، فمرضت أبدانهم واصفرت ألوانهم، فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها فيصحوا ، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع وشربوا وصحوا قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا ، فبعث النبى صلى الله عليه وسلم فى أثرهم وأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركوا هناك حتى ماتوا، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول ، فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن ، وعند الشافعى رحمه الله لما لم يجز نسخ السنة بالقرآن كان الناسخ لتلك السنة سنة أخرى ونزل هذا القرآن مطابقاً للسنة الناسخة ، والثانى : أن الآية نزلت فى قوم أبى برزة الأسلمى ، وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وأبو برزة غائب ، فقتلوهم وأخذوا أموالهم . الثالث : أن هذه الآية فى هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بنى إسرائيل أنهم بعد أن غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون فى القتل مفسدون فى الأرض ، فمن أتى منهم بالقتل والفساد فى الأرض فجزاؤهم كذا وكذا .

﴿والوجه الرابع﴾ أن هذه الآية نزلت فى قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول أكثر

الفقهاء، قالوا: والذى يدل على أنه لايجوز حمل الآية على المرتدين وجوه: أحدها: أن قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد فى دار الاسلام، والآية تقتضى ذلك. وثانيها: لايجوز الاقتصار فى المرتد على قطع اليد ولا على النفى، والآية تقتضى ذلك. وثالثها: أن الآية تقتضى سقوط الحد بالتوبة قبل القـــدرة وهو قوله (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها، فدل ذلك على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. ورابعها: ان الصلب غير مشروع فى حق المرتد وهو مشروع ههنا، فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد. وخامسها: أن قوله (الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا) يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة، سواء كان كافرا أو مسلما، أقصى ما فى الباب أن يقال الآية نزلت فى الكفار لكنك تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

﴿المسألة الثالثة﴾ المحاربون المذكورون فى هذه الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن أرادهم بسبب أنهم يحمى بعضهم بعضا ويقصـدون المسلمين فى أرواحهم ودمائهم، وانما اعتبرنا القوة والشوكة لأن قاطع الطريق إنما يمتاز عن السارق بهذا القيد، واتفقوا على أن هذه الحالة اذا حصلت فى الصحراء كانوا قطاع الطريق، فأما لو حصلت فى نفس البلدة فقال الشافعى رحمه الله: إنه يكون أيضا ساعيا فى الأرض بالفساد ويقام عليه هذا الحد. قال: وأراهم فى المصر ان لم يكونوا أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: اذا حصل ذلك فى المصر فانه لا يقام عليه الحد. وجه قول الشافعى رحمه الله النص والقياس، أما النص فعموم قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا) ومعلوم انه إذا حصل هـذا المعنى فى البلد كان لامحالة داخلا تحت عموم هذا النص، وأما القياس فهو أن هذا حد فلا يختلف فى المصر وغير المصر كسائر الحدود. وجه قول أبى حنيفة رحمه الله أن الداخل فى المصر يلحقه الغوث فى الغالب فلا يتمكن من المقاتلة فصار فى حكم السارق.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض) للعلماء فى لفظ «أو» فى هذه الآية قولان: الأول: أنها للتخيير وهو قول ابن عباس فى رواية على بن أبى طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد، والمعنى أن الامام إن شاء قتل وان شاء صلب، وإن شاء قطع الايدى والأرجل، وإن شاء نفى، أى واحد من هذه الاقسام شاء فعل. وقال ابن عباس فى رواية عطاء: كلمة «أو» ههنا ليست للتخيير، بل هى لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات، فمن اقتصر على القتل قتل، ومن قتل وأخذ المـال قتل

وصلب ، ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف . ومن أخاف السبل ولم يأخذ المال نفى من الأرض ، وهذا قول الأكثرين من العلماء ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، والذى يدل على ضعف القول الأول وجهان : الأول : أنه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يمكن الامام من الاقتصار على النفى ، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير ، والثانى : أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل ، وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصى ، فثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخيير ، فيجب أن يضمر فى كل فعل على حدة فعلا على حدة ، فصار التقدير : أن يقتلوا إن قتلوا ، أو يصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبل ، والقياس الجلى أيضا يدل على صحة ماذكرناه لأن القتل العمد العدوان يوجب القتل ، فغلظ ذلك فى قاطع الطريق ، وصار القتل حتما لا يجوز العفو عنه ، وأخذ المال يتعلق به القطع فى غير قاطع الطريق ، فغلظ ذلك فى قاطع الطريق بقطع الطرفين ، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع فى حقهم بين القتل وبين الصلب ، لأن بقاءه مصلوبا فى ممر الطريق يكون سببا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة ، فيصير ذلك زاجراً لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية ، وأما إن اقتصر على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهى النفى من الأرض .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : اذا قتل وأخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة أشياء . أن يقتلهم فقط ، أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل ، أو يقتلهم ويصلبهم ، وعند الشافعى رحمه الله : لابد من الصلب ، وهو قول أبى يوسف رحمه الله .

حجة الشافعى رحمه الله : أنه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز إسقاط الصلب كما لم يجز إسقاط القتل . ثم اختلفوا فى كيفية الصلب ، فقيل : يصلب حيا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت ، وقال الشافعى رحمه الله : يقتل ويصلى عليه ثم يصلب .

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى تفسير النفى من الأرض . قال الشافعى رحمه الله : معناه ان وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وان لم يجدهم طلبهم أبدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ماذكرناه ، وبه قال أحمد واسحق رحمهما الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله : النفى من الأرض هو الحبس ، وهو اختيار أكثر أهل اللغة ، قالوا : ويدل عليه أن قوله (أو ينفوا من الأرض) اما أن يكون المراد النفى من جميع الأرض ، وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة ، واما أن يكون اخراجه من تلك البلدة الى بلدة أخرى ، وهو أيضا غير جائز ؛ لأن الغرض من هذا النفى دفع شره

ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٣٣» إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٣٤»

عن المسلمين ، فلو أخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين ، واما أن يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو أيضا غير جائز ، لأن اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وهو غير جائز ، ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد من النفى نفيه عن جميع الأرض إلا مكان الحبس . قالوا : والمحبوس قد يسمى منفيا من الأرض لأنه لا ينتفع بشىء من طيبات الدنيا ولذاتها ، ولا يرى أحدا من أحبابه ، فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفى فى الحقيقة . ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة فى حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا ، منه قوله :

خرجنا عن الدنيا وعن وصل أهلها ... فلسنا من الاحيا ولسنا من الموتى

اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعى رحمه الله : هذا النفى المذكور فى الآية محمول على وجهين : الأول : أن هؤلاء المحاربين اذا قتلوا وأخذوا المال فالامام إن أخذهم أقام عليهم الحد ، وان لم يأخذهم طلبهم أبدا فكونهم خائفين من الامام . هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفى . الثانى : القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما أخذوا المال فالامام ان أخذهم أقام عليهم الحد ، وان لم يأخذهم طلبهم أبدا . فيقول الشافعى ههنا : إن الامام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم ، فالمراد بنفيهم عن الأرض هو هذا الحبس لا غير ، والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ذلك لهم خزى فى الدنيا﴾ أى فضيحة وهوان ﴿ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾

قالت المعتزلة : الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة ، ودالة على أن قتلهم قد أحبط ثوابهم ، لأنه تعالى حكم بأن ذلك لهم خزى فى الدنيا والآخرة ، وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم ، وكونهم مستحقين للذم فى الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما أن ذلك جمع بين الضدين ، واذا كان الأمر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق ، وثبت القول بالاحباط .

والجواب : لا نزاع بيننا وبينكم فى أن هذا الحد إنما يكون واقعا على جهة الخزى والاستخفاف

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٣٥»

اذا لم تحصل التوبة ، فأما عند حصول التوبة فان هذا الحد لايكون على جهة الخزى والاستخفاف ، بل يكون على جهة الامتحان ، فاذا جاز لكم أن تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط ، فنحن أيضا نشرط هذا الحكم بشرط عدم العفو ، وحينئذ لايبقى الكلام إلا فى أنه هل دل هذا الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا ؟ وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

ثم قال تعالى ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾

قال الشافعى رحمه الله تعالى : لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم . وضبط هذا الكلام أن مايتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة ، ومايتعلق منها بحقوق الآدميين فانه لايسقط ، فهؤلاء المحاربون إن قتلوا إنسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولى الدم على حقه فى القصاص والعفو ، إلا أنه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة ، وإن أخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد أو الرجل ، وأما اذا تاب بعد القدرة فظاهر الآية أن التوبة لاتنفعه ، وتقام الحدود عليه . قال الشافعى رحمه الله تعالى : ويحتمل أن يسقط كل حد لله بالتوبة ، لأن «ماعزا» لما رجم أظهر توبته ، فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : هلا تركتموه ، أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل على أن التوبة تسقط عن المكلف كل مايتعلق بحق الله تعالى ،

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى النظم وجهان : الأول : اعلم أنا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى إخوانه من المؤمنين وأصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم ، فعند ذلك شرح للرسول شدة عتيهم على الأنبياء وكمال إصرارهم على إيذائهم ، وامتد الكلام إلى هذا الموضع ، فعند هذا رجع الكلام إلى المقصود الأول وقال (يا أيها

الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) كأنه قيل: قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد إلى الرب ، فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك ، وكونوا متقين عن معاصي الله ، متوسلين إلى الله بطاعات الله .

﴿الوجه الثاني في النظم﴾ أنه تعالى حكى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) أي نحن أبناء أنبياء الله ، فكان افتخارهم بأعمال آبائهم ، فقال تعالى : ياأيها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم ، فاتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما : أحدهما : ترك المنهيات، وإليه الاشارة بقوله (اتقوا الله) وثانيهما : فعل المأمورات ، واليه الاشارة بقوله تعالى (وابتغوا اليه الوسيلة) ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات لاجرم قدمه تعالى عليه في الذكر . وإنما قلنا : إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي ، والفعل هو الايقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها ، فكان الترك قبل الفعل لا محالة .

فان قيل : ولم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى ؟

قلنا : الترك ابقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة ، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح ، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى ، فهنا يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى ، إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال ، ولهذا قال المحققون : ترك الشيء عبارة عن فعل ضده .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال ، فالذي يجب تركه هو المحرمات ، والذي يجب فعله هو الواجبات ، ومعتبران أيضاً في الأخلاق ، فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة ، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة ، ومعتبران أيضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد ، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات، ومعتبران أيضا في مقام التجلي، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى، والترك هو الالتفات إلى غير الله تعالى : وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية ، وبالمحو والصحو، وبالنفي والاثبات، وبالفناء والبقاء ، وفي جميع المقامات النفي مقدم على الاثبات، ولذلك كان قولنا «لا إله إلا الله» النفي مقدم فيه على الاثبات .

﴿المسألة الثالثة﴾ الوسيلة فعيلة ، من وسل اليه إذا تقرب اليه . قال لبيد الشاعر:

أرى الناس لا يدرون ماقدر أمرهم ألا كل ذى لب إلى الله واسل

أى متوسل، فالوسيلة هى التى يتوسل بها إلى المقصود . قالت التعليمية : دلت الآية على أنه لا سبيل إلى الله تعالى إلا بمعلم يعلمنا معرفته ، ومرشد يرشدنا إلى العلم به ، وذلك لأنه أمر بطلب الوسيلة إليه مطلقا ، والايمان به من أعظم المطالب وأشرف المقاصد ، فلابد فيه من الوسيلة .

وجوابنا : أنه تعالى إنما أمر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به، والايمان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا أمراً بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته ، فيمتنع أن يكون هذا أمراً بطلب الوسيلة اليه فى معرفته ، فكان المراد طلب الوسيلة اليه فى تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات .

ثم قال تعالى ﴿وجاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون﴾ واعلم أنه تعالى لما أمر بترك مالا ينبغى بقوله (اتقوا الله) وبفعل ماينبغى، بقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة ، فان النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا واللذات المحسوسة ، والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والاعراض عن المحسوسات ، وكان بين الحالتين تضاد وتناف ، ولذلك فان العلماء ضربوا المثل فى مطالب الدنيا والآخرة بالضرتين ، وبالضدين، وبالمشرق والمغرب، وبالليل والنهار، وإذا كان كذلك كان الانقياد لقوله تعالى (اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) من أشق الأشياء على النفس وأشدها ثقلا على الطبع، فلهذا السبب أردف ذلك التكليف بقوله (وجاهدوا فى سبيله) لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على أسرار روحانية، ونحن نشير ههنا إلى واحد منها، وهو أن من يعبد الله تعالى فريقان ، منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ، ومنهم من يعبده لغرض آخر .

﴿والمقام الأول﴾ هو المقام الشريف العالى ، واليه الاشارة بقوله (وجاهدوا فى سبيله) أى فى سبيل عبوديته وطريق الاخلاص فى معرفته وخدمته .

﴿والمقام الثانى﴾ دون الأول ، واليه الاشارة بقوله (لعلكم تفلحون) والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب .

واعلم أنه تعالى لما أرشد المؤمنين فى هذه الآية إلى معاقد جميع الخيرات ، ومفاتح كل السعادات أتبعه بشرح حال الكفار، وبوصف عاقبة من لم يعرف حياة ولا سعادة إلا فى هذه الدار ، وذكر من جملة تلك الأمور الفظيعة نوعين :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٣٦» يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ «٣٧»

أحدهما : قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا لو أن لهم مافى الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ماتقبل منهم ولهم عذاب أليم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الجملة المذكورة مع كلمة «لو» خبر «إن»

فان قيل : لم وحد الراجع فى قوله (ليفتدوا به) مع أن المذكور السابق بيان مافى الأرض جميعاً ومثله ؟

قلنا: التقدير كأنه قيل: ليفتدوا بذلك المذكور .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ولهم عذاب أليم) يحتمل أن يكون فى موضع الحال ، ويحتمل أن يكون عطفاً على الخبر .

﴿المسألة الثالثة﴾ المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم ، فانه لاسبيل لهم إلى الخلاص منه . وعن النبى صلى الله عليه وسلم «يقال للكافر يوم القيامة أرأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تفتدى به فيقول نعم فيقال له قد سئلت أيسر من ذلك فأبيت»

﴿ النوع الثانى ﴾ من الوعيد المذكور فى هذه الآية

قوله ﴿ يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم﴾

وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ إرادتهم الخروج تحتمل وجهين : الأول : أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها)

قيل : إذا رفعهم لهب النار إلى فوق فهناك يتمنون الخروج . وقيل : يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للمعذبين، والثانى : أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم ، كقوله تعالى فى موضع آخر (ربنا أخرجنا منها) ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ (يريدون أن يخرجوا من النار) بضم الياء .

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٣٨» فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٣٩» أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٤٠»

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» على سبيل الاخلاص . قالوا : لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار، وأنواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد، ولولا أن هذا المعنى مختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله أعلم . ومما يؤيد هذا الذى قلناه قوله (ولهم عذاب مقيم) وهذا يفيد الحصر، فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم ، كما أن قوله (لكم دينكم) أى لكم لا لغيركم ، فكذا هنا .

قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم ﴾

فى اتصال الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنه تعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة قطع الأيدى والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة ، بين فى هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدى والأرجل أيضاً ، والثانى : أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) ذكر بعد هذا الجنايات التى تبيح القتل والايلام، فذكر أولا قطع الطريق، وثانيا : أمر السرقة، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون فى الرفع فى قوله (والسارق والسارقة) على وجوه : الأول وهو قول سيبويه والأخفش : أن قوله (والسارق والسارقة) مرفوعان بالابتداء، والخبر محذوف والتقدير: فيما يتلى عليكم السارق والسارقة ، أى حكمهما كذا ، وكذا القول فى قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما) وفى قوله (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) وقرأ عيسى بن عمر (والسارق والسارقة) بالنصب ، ومثله (الزانية والزانى) والاختيار عند سيبويه النصب فى هذا . قال لأن قول القائل : زيدا فاضربه أحسن من قولك : زيد فاضربه ، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبر المبتدا ، لأن خبر المبتدا لا يدخل عليه الفاء .

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار الفراء : أن الرفع أولى من النصب ، لأن الألف واللام فى قوله (والسارق والسارقة) يقومان مقام «الذى» فصار التقدير : الذى سرق فاقطعوا يده ، وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر لأنه صار جزاء ، وأيضاً النصب إنما يحسن إذا أردت سارقا بعينه أو سارقة بعينها ، فأما إذا أردت توجيه هـذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى ، وهذا القول هو الذى اختاره الزجاج وهو المعتمد .

ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه : الأول : ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله (جزاء بما كسبا) وهذا دليل على أن القطع شرع جزاء على فعل السرقة ، فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط ، والثانى : أن السرقة جناية ، والقطع عقوبة ، وربط العقوبة بالجناية مناسب ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم ، والثالث : أنا لو حملنا الآية على هـذا الوجه كانت الآية مفيدة ، ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيـدة ، فكان الأول أولى .

وأما القول الذى ذهب اليه سيبويه فليس بشىء ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه طعن فى القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة ، وذلك باطل قطعا ، فان قال لا أقول : ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكنى أقول : القراءة بالنصب أولى ، فنقول : وهذا أيضا ردىء لأن ترجيح القراءة التى لم يقرأ بها الا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة فى عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود . والثانى : أن القراءة بالنصب لو كانت أولى لوجب أن يكون فى القراء من قرأ (واللذين يأتيانها منكم) بالنصب ، ولما لم يوجـد فى القراء أحد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول .

﴿الوجه الثالث﴾ انا إذا قلنا (والسارق والسارقة) . مبتدا، وخبره هو الذى نضمره ، وهو قولنا فيما يتلى عليكم ، فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتداها وخبرها ، فبأى شىء تتعلق الفاء فى قوله (فاقطعوا أيديهما) فان قال : الفاء تتعلق بالفعل الذى دل عليـه قوله (والسارق والسارقة) يعنى أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول : إذا احتجت فى آخر الأمر الى أن تقول : السارق والسارقة تقديره : من سرق ، فاذكر هذا أولا حتى لاتحتاج الى الاضمار الذى ذكرته . والرابع : انا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع ، وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى ، ثم هذا المعنى متأكد بقوله (جزاء بما كسبا) فثبت أن القراءة بالرفع أولى . الخامس : أن سيبويه قال : هم يقـدمون الأهم فالأهم ، والذى هم بشأنه أعنى ، فالقراءة بالرفع تقتضى تقـديم

ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع ، وهـذا يقتضى أن يكون أكبر العناية مصروفا الى شرح مايتعلق بحال السارق من حيث أنه سارق ، وأما القراءة بالنصب فانها تقتضى أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فان المقصود فى هـذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة فى الزجر عنها ، فثبت أن القراءة بالرفع هى المتعينة قطعاً والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال كثير من المفسرين الأصوليين : هـذه الآية مجملة من وجوه : أحدها : أن الحكم معلق على السرقة ، ومطلق السرقة غير موجب للقطع، بل لابد وأن تكون هـذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المـال ، وذلك القدر غير مذكور فى الآية فكانت مجملة ، وثانيها : أنه تعالى أوجب قطع الأيدى ، وليس فيه بيان أن الواجب قطع الأيدى الأيمـان والشمائل، وبالاجماع لايجب قطعهما معاً فكانت الآية مجملة ، وثالثها : أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط ، ألا ترى أنه لو حلف لايمس فلانا بيـده فمسه بأصابعه فانه يحنث فى يمينه ، فاليد اسم يقع على الأصابع وحدها ، ويقع على الأصابع مع الكف ، ويقع على الأصابع والكف والساعدين الى المرفقين ، ويقع على كل ذلك إلى المنكبين ، واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الأقسام ، والتعيين غير مذكور فى هذه الآية فكانت مجملة ، ورابعها : أن قوله (فاقطعوا) خطاب مع قوم ، فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعاً على مجموع الأمة ، وأن يكون واقعاً على طائفة مخصوصة منهم ، وأن يكون واقعاً على شخص معين منهـم ، وهو إمام الزمان كما يذهب اليه الأكثرون ، ولمـا لم يكن التعيين مذكوراً فى الآية كانت الآية مجملة ، فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية مجملة على الاطلاق ، هذا تقرير هذا المذهب .

وقال قوم من المحققين : الآية ليست بمجملة البتة . وذلك لأنا بينا أن الألف واللام فى قوله (والسارق والسارقة) قائمـان مقام «الذى» والفاء فى قوله (فاقطعوا) للجزاء ، فكان التقدير : الذى سرق فاقطعوا يده ، ثم تأكد هذا بقوله تعالى (جزاء بمـا كسبا) وذلك الكسب لابد وأن يكون المراد به ماتقدم ذكره وهو السرقة ، فصار هذا دليلا على أن مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه أن يعم الجزاء فيما حصل هذا الشرط ، اللهم إلا إذا قام دليل منفصل يقتضى تخصيص هـذا العام ، وأما قوله «الأيدى» عامة فنقول : مقتضاه قطع الأيدى لكنه لمـا انعقد الاجماع على أنه لايجب قطعهما معا ، ولا الابتداء باليد اليسرى أخرجناه عن العموم .

وأما قوله : لفظ اليد دائر بين أشياء فنقول : لانسلم ، بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ، ولهذا السبب قال تعـالى (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) فلولا دخول العضدين فى هـذا الاسم والا لمـا احتيج الى التقييد بقوله (الى المرافق) فظاهر الآية يوجب قطع اليـدين من المنكبين كما هو قول الخوارج ، إلا أنا تركنا ذلك لدليل منفصل ،

وأما قوله : رابعا يحتمل أن يكون الخطاب مع كل واحد . وأن يكون مع واحد معين .

قلنا : ظاهره أنه خطاب مع كل أحد ، ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به فى الباقى .

والحاصل أنا نقول : الآية عامة ، فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة فى بعض الصور فتبقى حجة فيما عداها ، ومعلوم أن هذا القول أولى من قول من قال : إنها مجملة فلا تفيد فائدة أصلا .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال جمهور الفقهاء : القطع لا يجب الا عند شرطين : قدر النصاب ، وأن تكون السرقة من الحرز . وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصرى : القدر غير معتبر ، فالقطع واجب فى سرقة القليل والكثير . والحرز أيضا غير معتبر ، وهو قول داود الاصفهانى ، وقول الخوارج ، وتمسكوا فى المسألة بعموم الآية كما قررناه ، فان قوله (والسارق والسارقة) يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة وسواء سرقت من الحرز أو من غير الحرز .

إذا ثبت هذا فنقول : لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك إما بخبر الواحد ، أو بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز . وحجة جمهور الفقهاء أنه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص ، بل نقول : إن لفظ السرقة لفظة عربية ، ونحن بالضرورة نعلم أن أهل اللغة لا يقولون لمن أخذ حبة من حنطة الغير ، أو تبنة واحدة ، أو كسرة صغيرة من خبز : إنه سرق ماله ، فعلمنا أن أخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة ، وأيضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك ، وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرا يكون متعلق الرغبة فى محل الشح والضنة حتى يرغب السارق فى أخذه ويتضايق المسروق منه فى دفعه الى الغير ولهذا الطريق اعتبرنا فى وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل ؛ لأن ما لا يكون موضوعا فى الحرز لا يحتاج فى أخذه الى مسارقة الأعين فلا يسمى أخذه سرقة . وقال داود : نحن لا نوجب القطع فى سرقة الحبة الواحدة ، ولا فى سرقة التبنة الواحدة ، بل فى أقل شىء يجرى فيه الشح والضنة ، وذلك لأن مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة ، فربما استحقر الملك الكبير آلافا مؤلفة ، وربما استعظم الفقير طسوجا ، ولهذا قال الشافعى رحمه الله : لو قال لفلان على مال عظيم ، ثم فسر بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال أنه كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ، ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقل ما يسمى مالا ، وليس لقائل أن يستبعد ويقول : كيف يجوز قطع اليد فى سرقة الطسوجة الواحدة ، لأن الملحدة قد جعلوا هذا طعنا فى الشريعة ، فقالوا : اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب . فكيف تقطع لأجل القليل من المال ؟ ثم إنا أجبنا عن هذا الطعن بأن

الشرع إنما قطع يده بسبب أنه تحمل الدناءة والخساسة فى سرقة ذلك القدر القليل ، فلا يبعد أن يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة ، وإذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن أيضا مقبولا منا فى إيجاب القطع فى القليل والكثير . قال : ومما يدل على أنه لايجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد ، وذلك لأن القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه ، فقال الشافعى رحمه الله : يجب القطع فى ربع دينار ، وروى فيه قوله عليه الصلاة والسلام «لاقطع إلا فى ربع دينار» وقال أبو حنيفة رحمه الله : لايجوز القطع إلا فى عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه الصلاة والسلام «لاقطع إلا فى ثمن المجن» والظاهر أن ثمن المجن لايكون أقل من عشرة دراهم . وقال مالك وأحمد وإسحق : إنه مقدر بثلاثة دراهم أو ربع دينار . وقال ابن أبى ليلى : مقدر بخمسة دراهم ، وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن فى الخبر الذى يرويه الآخر ، وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة ، فوجب أن لا يلتفت إلى شىء منها ، ويرجع فى معرفة حكم الله تعالى إلى ظاهر القرآن . قال : وليس لأحد أن يقول : إن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على أنه لايجب القطع إلا فى مقدار معين . قال : لأن الحسن البصرى كان يوجب القطع بمطلق السرقة ، وكان يقول : احذر من قطع يدك بدرهم ، ولو كان الاجماع منعقداً لما خالف الحسن البصرى فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين ، فهذا تقرير مذهب الحسن البصرى وداود الأصفهانى .

وأما الفقهاء فانهم اتفقوا على أنه لابد فى وجوب القطع من القدر ، ثم قال الشافعى رحمه الله : القطع فى ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة ، وسائر الاشياء تقوم به . وقال أبو حنيفة والثورى : لا يجب القطع فى أقل من عشرة دراهم مضروبة ، ويقوم غيرها بها . وقال مالك رحمه الله : ربع دينار أو ثلاثة دراهم . وقال ابن أبى ليلى : خمسة دراهم .

حجة الشافعى رحمه الله أن ظاهر قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يوجب القطع فى القليل والكثير ، إلا أن الفقهاء توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار ، فوجب أن يبقى فى ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ، ثم أكد هذا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «لاقطع الا فى ربع دينار»

وأما الذى تمسك به أبو حنيفة رحمه الله من قوله عليه الصلاة والسلام «لاقطع الا فى ثمن المجن» فهو ضعيف لوجهين : الأول : أن ثمن المجن مجهول ، فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجمل مجهول المعنى لا يجوز . الثانى : أنه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص

الحاصل بسببه فى عموم قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) أكثر من التخصيص الحاصل فى عموم هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام «لاقطع الافى ربع دينار» فكان الترجيح لهذا الجانب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمه الله : الرجل إذا سرق أولا قطعت يده اليمنى ، وفى الثانية رجله اليسرى ، وفى الثالثة يده اليسرى ، وفى الرابعة رجله اليمنى ، وقال أبو حنيفة والثورى : لا يقطع فى المرة الثالثة والرابعة .

واحتج الشافعى رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : ان السرقة علة لوجوب القطع ، وقد وجدت فى المرة الثالثة ، فوجب القطع فى المرة الثالثة أيضا ، انما قلنا : أن السرقة علة لوجوب القطع لقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقد بينا أن المعنى : الذى سرق فاقطعوا يده ، وأيضا الفاء فى قوله (فاقطعوا أيديهما) يدل على أن القطع وجب جزاء على تلك السرقة ، فالسرقة علة لوجوب القطع ، ولاشك أن السرقة حصلت فى المرة الثالثة ، فما هو الموجب للقطع حاصل فى المرة الثالثة ، فلا بد وأن يترتب عليه موجبه ، ولا يجوز أن يكون موجبه هو القطع فى المرأة الأولى لأن الحكم لا يسبق العلة ، وذلك لأن القطع وجب بالسرقة الأولى ، فلم يبق الا أن تكون السرقة فى المرة الثالثة توجب قطعاً آخر وهو المطلوب ، والثانى : أنه تعالى قال (فاقطعوا أيديهما) ولفظ الأيدى . لفظ جمع ، وأقله ثلاثة ، والظاهر يقتضى وجوب قطع ثلاثة من الأيدى فى السارق والسارقة ، ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة .

فان قالوا : إن ابن مسعود قرأ فاقطعوا أيمانهما ، فكان هذا الحكم مختصاً باليمين لا فى مطلق الأيدى ، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد .

قلنا : القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة ، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة فى إثبات مذهبنا وأيضا القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا ، لأنا نقطع أنها ليست قرآنا ، إذ لو كانت قرآناً لكانت متواترة ، فانا لو جوزنا أن لا ينقل شىء من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة فى القرآن ، ولعله كان فى القرآن آيات دالة على إمامة على بن أبى طالب رضى الله عنه نصاً ، وما نقلت الينا ، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بأنه لو كان قرآنا لكان متواترا ، فلما لم يكن متواترا قطعنا أنه ليس بقرآن ، فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألبتة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : أغرم السارق ماسرق . وقال أبو حنيفة والثورى

وأحمد وإسحق : لايجمع بين القطع والغرم ، فان غرم فلا قطع ، وإن قطع فلا غرم . وقال مالك رحمه الله : يقطع بكل حال ، وأما الغرم فيلزمه إن كان غنياً ، ولا يلزمه إن كان فقيرا .

حجة الشافعى رحمه الله أن الآية دلت على أن السرقة توجب القطع ، وقوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ماأخذت حتى تؤديه» يوجب الضمان ، وقد اجتمع الأمران فى هذه السرقة فوجب أن يجب القطع والضمان ، فلو ادعى مدع أن الجمع ممتنع كان ذلك معارضة ، وعليه الدليل ، على أنا نقول : إن حد الله لايمنع حق العباد ، بدليل أنه يجتمع الجزاء والقيمة فى الصيد المملوك ، وبدليل أنه لو كان المسروق باقياً وجب رده بالاجماع ، ويدل عليه أيضا أن المسروق كان باقياً على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق ، فعند حصول القطع إما أن يحصل الملك فيه مقتصراً على وقت القطع ، أومستنداً إلى أول زمان السرقة ، والأول لايقول به الخصم ، والثانى يقتضى أن يقال : إنه حدث الملك فيه من وقت القطع فى الزمان الذى كان سابقا على ذلك الوقت ، وهذا يقتضى وقوع الفعل فى الزمان الماضى ، وهذا محال .

حجة أبى حنيفة رحمه الله أنه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء ، والجزاء هو الكافى ، فدل ذلك على أن هذا القطع كاف فى جناية السرقة ، وإذا كان كافيا وجب أن لايضم الغرم اليه .

والجواب : لو كان الامر كما قلتم لوجب أن لايلزم رد المسروق عند كونه قائما ، والله أعلم بالصواب .

(المسألة السادسة) قال الشافعى رحمه الله : السيد يملك اقامة الحد على المماليك . وقال أبو حنيفة رحمه الله : لايملك .

حجة الشافعى أن قوله (فاقطعوا أيديهما) عام فى حق الكل ، لأن هذا الخطاب ليس فيه مايدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض ، ولما عم الكل دخل فيه المولى أيضا ، ترك العمل به فى حق غير الامام والمولى ، فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الامام والمولى .

(المسألة السابعة) احتج المتكلمون بهذه الآية فى أنه يجب على الأمة أن ينصبوا لأنفسهم إماما معينا ، والدليل عليه أنه تعالى أوجب بهذه الآية إقامة الحد على السراق والزناة ، فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب ، وأجمعت الأمة على أنه ليس لآحاد الرعية إقامة الحدود على الجناة ، بل أجمعوا على أنه لا يجوز إقامة الحدود على الاحرار الجناة إلا للامام ، فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولايمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف إلا عند وجود الامام ، ومالا يتأتى الواجب الا به ، وكان مقدورا للمكلف ، فهو واجب ، فلزم القطع بوجوب نصب الامام حينئذ .

﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة : قوله (نكالا من الله) يدل على أنه انما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة ، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ، ومتى كان الامر كذلك امتنع أن يقال : إنه بقي مستحقا للمدح والتعظيم ، لأنهما ضدان والجمع بينهما محال ، وذلك يدل على أن عقاب الكبير يحبط ثواب الطاعات .

واعلم أنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) فلا نعيدها ههنا .

ثم الجواب عن كلام المعتزلة أنا أجمعنا على أن كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة ، فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى لزم القطع بأن اقامة الحد لا تكون أيضا على سبيل التنكيل ، بل تكون على سبيل الامتحان ، لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو .

﴿المسألة التاسعة﴾ قالت المعتزلة : قوله (جزاء بما كسبا نكالا من الله) يدل على تعليل أحكام الله ، فان الباء فى قوله (بما كسبا) صريح فى أن القطع إنما وجب معللا بالسرقة .

وجوابه ماذكرناه فى هذه السورة فى قوله (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس) .

﴿المسألة العاشرة﴾ قوله (جزاء بما كسبا) قال الزجاج : جزاء نصب لأنه مفعول له ، والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم ، وكذلك (نكالا من الله) فان شئت كانا منصوبين على المصدر الذى دل عليه (فاقطعوا) والتقدير : جازوهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبا نكالا من الله .

أما قوله (والله عزيز حكيم) فالمعنى : عزيز فى انتقامه ، حكيم فى شرائعه وتكاليفه . قال الأصمعى كنت أقرأ سورة المائدة ومعى أعرابى ، فقرأت هذه الآية فقلت (والله غفور رحيم) سهواً ، فقال الأعرابى : كلام من هذا ؟ فقلت كلام الله . قال أعد ، فأعدت : والله غفور رحيم ، ثم تنبهت فقلت : والله عزيز حكيم فقال : الآن أصبت ، فقلت كيف عرفت ؟ قال : ياهذا عزيز حكيم فأمر بالقطع فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع .

ثم قال تعالى ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أن من تاب فان الله يقبل توبته ، فان قيل : قوله (وأصلح) يدل على أن مجرد التوبة غير مقبول .

قلنا : المراد من قوله (وأصلح) أى يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الأغراض .

﴿المسألة الثانية﴾ إذا تاب قبل القطع تاب الله عليه ، وهل يسقط عنه الحد ؟ قال بعض العلماء التابعين : يسقط عنه الحد ، لأن ذكر الغفور الرحيم فى آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه ، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد ، فظاهر الآية يقتضى سقوطها . وقال الجمهور : لا يسقط عنه هذا الحد ، بل يقام عليه على سبيل الامتحان .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لأنه تعالى تمدح بقبول التوبة ، والتمدح إنما يكون بفعل التفضل والاحسان ، لا بأداء الواجبات .

ثم قال تعالى ﴿ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شىء قدير﴾

واعلم أنه تعالى لما أوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ، ثم ذكر أنه يقبل توبته إن تاب أردفه ببيان أن له أن يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ، وإنما قدم التعذيب على المغفرة لأنه فى مقابلة تقدم السرقة على التوبة . قال الواحدى : الآية واضحة للقدرية فى التعديل والتجويز ، وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ، ووجوب العذاب للعاصى على الله ، وذلك لأن الآية دالة على ان الرحمة مفوضة إلى المشيئة والوجوب ينافى ذلك .

وأقول : فيه وجه آخر يبطل قولهم ، وذلك لأنه تعالى ذكر أولا قوله (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض) ثم رتب عليه قوله (يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء) وهذا يدل على أنه إنما حسن منه التعذيب تارة ، والمغفرة أخرى، لأنه مالك الخلق وربهم وإلههم ، وهذا هو مذهب أصحابنا فانهم يقولون : إنه تعالى يحسن منه كل مايشاء ويريد لأجل كونه مالكا لجميع المحدثات ، والمالك له أن يتصرف فى ملكه كيف شاء وأراد : أما المعتزلة فانهم يقولون : حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لأجل كونه إلها للخلق ومالكا لهم ، بل لأجل رعاية المصالح والمفاسد ، وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه .

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٤١» سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «٤٢» وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ «٤٣»

قوله تعالى ﴿ياأيها الرسول لايحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع ، وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين إلى الكفر لاجرم صبر رسوله على تحمل ذلك ، وأمره بأن لايحزن لأجل ذلك ، فقال (ياأيها الرسول لايحزنك الذين يسارعون فى الكفر) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله : ياأيها النبي فى مواضع كثيرة ، وما خاطبه بقوله : ياأيها الرسول إلا فى موضعين : أحدهما : ههنا ، والثانى : قوله (ياأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك من ربك) وهذا الخطاب لاشك انه خطاب تشريف وتعظيم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (لايحزنك) بضم الياء ، ويسرعون ، والمعنى لاتهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين فى الكفر وذلك بسبب احتيالهم فى استخراج وجوه الكيد والمكر فى حق المسلمين وفى مبالغتهم فى موالاة المشركين فانى ناصرك عليهم وكافيك شرهم. يقال : أسرع فيه الشيب وأسرع

فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا ، فكذلك مسارعتهم فى الكفر عبارة عن إلقائهم أنفسهم فيه على أسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة ، وقوله (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك أن هؤلاء هم المنافقون .

ثم قال تعالى ﴿ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين : الأول : أن الكلام إنما يتم عند قوله (ومن الذين هادوا) ثم يبتدأ الكلام من قوله (سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين) وتقدير الكلام : لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من المنافقين ومن اليهود ، ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين .

﴿الوجه الثانى﴾ أن الكلام تم عند قوله (ولم تؤمن قلوبهم) ثم ابتدأ من قوله (ومن الذين هادوا سماعون للكذب) وعلى هذا التقدير فقوله (سماعون) صفة محذوف ، والتقدير : ومن الذين هادوا قوم سماعون . وقيل : خبر مبتدأ محذوف ، يعنى هم سماعون .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الزجاج فى قوله (سماعون للكذب) وجهين : الأول : أن معناه قابلون للكذب ، والسمع يستعمل ويراد منه القبول ، كما يقال : لا تسمع من فلان أى لا تقبل منه ، ومنه «سمع الله لمن حمده» ، وذلك الكذب الذى يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الأكاذيب فى دين الله تعالى فى تحريف التوراة ، وفى الطعن فى محمد صلى الله عليه وسلم .

﴿والوجه الثانى﴾ أن المراد من قوله (سماعون للكذب) نفس السماع ، واللام فى قوله (للكذب) لام كى ، أى يسمعون منك لكى يكذبوا عليك . وأما قوله (سماعون لقوم آخرين لم يأتوك) فالمعنى أنهم أعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا إليهم أخبارك . فعلى هذا التقدير قوله (سماعون للكذب) أى سماعون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجل أن يكذبوا عليه بأن يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ، سماعون من رسول الله لأجل قوم آخرين من اليهود ، وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه .

ثم إنه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة أخرى فقال ﴿يحرفون الكلم من بعد مواضعه﴾ أى من بعد أن وضعه الله مواضعه ، أى فرض فروضه وأحل حلاله وحرم حرامه . قال المفسرون : إن رجلا وامرأة من أشراف أهل خيبر زنيا ، وكان حد الزنا فى التوراة الرجم ، فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما ، فأرسلوا قوما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه عن حكمه فى الزانيين اذا أحصنا ،

وقالوا : إن أمركم بالجلد فاقبلوا ، وإن أمركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا ، فلما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا أن يأخذوا به ، فقال له جبريل عليه السلام : اجعل بينك وبينهم «ابن صوريا» فقال الرسول : هل تعرفون شابا أمرد أبيض أعور يسكن فدك يقال له : ابن صوريا ؟ قالوا نعم وهو أعلم يهودي على وجه الأرض ، فرضوا به حكما ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : أنشدك الله الذى لا إله إلا هو الذى فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وأنجاكم وأغرق آل فرعون والذى أنزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من أحصن؟ قال ابن صوريا : نعم، فوثبت عليه سفلة اليهود ، فقال : خفت ان كذبته أن ينزل علينا العذاب ، ثم سأل رسول الله عن أشياء كان يعرفها من علاماته ، فقال ابن صوريا : أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله النبى الامى العربى الذى بشربه المرسلون ، ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده .

إذا عرفت القصة فنقول : قوله (يحرفون الكلم من بعد مواضعه) أى وضعوا الجلد مكان الرجم

وقوله تعالى ﴿يقولون ان أوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا﴾ أى ان أمركم محمد بالجلد فاقبلوا ، وان أمركم بالرجم فلا تقبلوا .

واعلم أن مذهب الشافعى رحمه الله أن الثيب الذمى يرجم . قال : لأنه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر برجمه، فان كان الأمر برجم الثيب الذمى من دين الرسول فقد ثبت المقصود ، وان كان إنما أمر بذلك بناء على ماثبت فى شريعة موسى عليه السلام وجب أن يكون ذلك مشروعا فى ديننا ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أفتى على وفق شريعة التوراة فى هذه المسألة كان الاقتداء به فى ذلك واجبا ، لقوله (فاتبعوه) والثانى : ان ما كان ثابتا فى شرع موسى عليه السلام فالأصل بقاؤه إلى طريان الناسخ ، ولم يوجد فى شرعنا مايدل على نسخ هذا الحكم ، فوجب أن يكون باقيا، وبهذا الطريق أجمع العلماء على أن قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) حكمه باق فى شرعنا .

ولما شرح الله تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا﴾

واعلم أن لفظ الفتنة محتمل لجميع أنواع المفاسد ، إلا أنه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقيب أنواع كفرهم التى شرحها الله تعالى وجب أن يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التى تقدم ذكرها ، وعلى هذا التقدير فالمراد : ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه

ثم أكد تعالى هذا فقال ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾

قال أصحابنا : دلت هذه الآية على أن الله تعالى غير مريد إسلام الكافر ، وأنه لم يطهر قلبه من

الشك والشرك ، ولو فعل ذلك لآمن ، وهذه الآية من أشد الآيات على القدرية . أما المعتزلة فانهم ذكروا فى تفسير الفتنة وجوها : أحدها : أن الفتنة هى العذاب ، قال تعالى (على النار يفتنون) أى يعذبون ، فالمراد ههنا : أنه يريد عذابه لكفره ونفاقه ، وثانيها : الفتنة الفضيحة ، يعنى ومن يرد الله فضيحته . الثالث : فتنته : إضلاله ، والمراد من الاضلال ؟ الحكم بضلاله وتسميته ضالا ، ورابعها : الفتنة الاختبار ، يعنى من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ، ثم إنه يتركها ولا يقوم بأدائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا .

وأما قوله ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾ فذكروا فيه وجوها : أحدها : لم يرد الله أن يمد قلوبهم بالالطاف ، لأنه تعالى علم أنه لا فائدة فى تلك الالطاف لأنها لا تنجع فى قلوبهم ، وثانيها : لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم ، وثالثها : أن هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى ، وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله ، والكلام عن هذه الوجوه قد تقدم مرارا .

ثم قال تعالى ﴿لهم فى الدنيا خزى﴾ وخزى المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على كذبهم وخوفهم من القتل ، وخزى اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم فى كتمان نص الله تعالى فى إيجاب الرجم وأخذ الجزية منهم .

﴿ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾ وهو الخلود فى النار .

ثم قال تعالى ﴿سماعون للكذب أكالون للسحت﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائى (السحت) بضم السين والحاء حيث كان ، وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من : سحته ، ونقل صاحب الكشاف (السحت) بفتحتين ، والسحت بكسر السين وسكون الحاء ، وكلها لغات .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى لفظ «السحت» وجوها : الأول : قال الزجاج : أصله من سحته إذا استأصله ، قال تعالى فيسحتكم بعذاب) وسميت الرشا التى كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحتهم بعذاب ، أى يستأصلهم ، أو لأنه مسحوت البركة ، قال تعالى (يمحق الله الربا) الثانى قال الليث : انه حرام يحصل منه العار ، وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشىء يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها ، والثالث : قال الفراء : أصل السحت شدة الجوع ، يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكولا لا يلقى إلا جائعا أبدا ، فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة ، وهذا أيضا قريب من الأول ، لأن من كان شديد الجوع شديد الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويشتهيه

إذا عرفت هذا فنقول : السحت الرشوة فى الحكم ومهر البغى وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار فى المعصية : روى ذلك عن عمر وعثمان وعلى وابن عباس وأبى هريرة ومجاهد ، وزاد بعضهم ، ونقص بعضهم ، وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذى لا يكون فيه بركة ، ويكون فى حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك ، فكان سحتا لا محالة

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (سماعون للكذب أكالون للسحت) وجوه : الأول : قال الحسن كان الحاكم فى بنى إسرائيل اذا أتاه من كان مبطلا فى دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه ، فكان يسمع الكذب ويأكل السحت . الثانى : قال بعضهم : كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية ، فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء ويأكلون السحت الذى يأخذونه منهم . الثالث : سماعون للاكاذيب التى كانوا ينسبونها إلى التوراة ، أكالون للربا لقوله تعالى (وأخذهم الربا)

ثم قال تعالى ﴿فان جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم ، واختلفوا فيه على قولين : الأول : أنه فى أمر خاص ، ثم اختلف هؤلاء ، فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهرى : انه فى زنا المحصن وان حده هو الجلد والرجم . الثانى : أنه فى قتيل قتل من اليهود فى بنى قريظة والنضير ، وكان فى بنى النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة ، وفى قريظة نصف دية ، فتحاكموا إلى النبى صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء . الثالث : أن هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم ، فان شاء حكم فيهم وان شاء أعرض عنهم

﴿القول الثانى﴾ أن الآية عامة فى كل من جاءه من الكفار ، ثم اختلفوا فنهم من قال الحكم ثابت فى سائر الأحكام غير منسوخ ، وهو قول النخعى والشعبى وقتادة وعطاء وأبى بكر الأصم وأبى مسلم ، ومنهم من قال : إنه منسوخ بقوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة . ومذهب الشافعى أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه ، لأن فى إمضاء حكم الاسلام عليهم صغاراً لهم ، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير فى ذلك ، وهذا التخيير الذى فى هذه الآية مخصوص بالمعاهدين .

ثم قال تعالى ﴿وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً﴾ والمعنى : أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه إلا لطلب الأسهل والأخف ، كالجلد مكان الرجم ، فاذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له ، فبين الله تعالى أنه لا تضره عداوتهم له .

ثم قال تعالى (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾
أى فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم .
ثم قال تعالى ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام بتحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما فى التوراة من حد الزانى ، ثم تركهم قبول ذلك الحكم ، فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقاً إلى مايعتقدونه باطلاطلباً للرخصة ، فلاجرم ظهرجهلهم وعنادهم فى هذه الواقعة من وجوه : أحدها : عدولهم عن حكم كتابهم ، والثانى : رجوعهم إلى حكم من كانوا يعتقدون فيه أنه مبطل ، والثالث : اعراضهم عن حكمه بعد أن حكموه ، فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر أنهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله ، وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ قوله (فيها حكم الله) ما موضعه من الاعراب ؟

الجواب : إما أن ينصب حالا من التوراة ، وهى مبتدأ خبرها «عندهم» وإما أن يرتفع خبرا عنها كقولك : وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى ، وإما أن لا يكون له محل ويكون المقصود أن عندهم مايغنيهم عن التحكيم ، كما تقول : عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره ؟

﴿السؤال الثانى﴾ لم أنث التوراة ؟ والجواب : الأمر فيه مبنى على ظاهر اللفظ

﴿المسألة الثانية﴾ احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا مالم ينسخ وهو ضعيف ، ولو كان كذلك لكان حكم التوراة كحكم القرآن فى وجوب طلب الحكم منه ، لكن الشرع نهى عن النظر فيها . بل المراد هذا الأمر الخاص وهو الرجم ؛ لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم

ثم قال تعالى ﴿ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين﴾ قوله (ثم يتولون) معطوف على قوله (يحكمونك) وقوله (ذلك) اشارة الى حكم الله الذى فى التوراة ، ويجوز أن يعود إلى التحكيم . وقوله (وما أولئك بالمؤمنين) فيه وجوه : الأول : أى وماهم بالمؤمنين بالتوراة وان كانوا يظهرون الايمان بها ، والثانى : ما أولئك بالمؤمنين : اخبار بانهم لا يؤمنون أبدا وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضى . الثالث : انهم وان طلبوا الحكم منك فماهم بمؤمنين بك ولا بمعتقدين فى صحة حكمك ، وذلك يدل على أنه لا ايمان لهم بشىء ، وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط

تم الجزء الحادى عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ من سورة المائدة . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الحادى عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى

سورة المائدة

تم الفهرس



الجزء الثاني عشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ

قوله تعالى ﴿انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم ، وترغيب لهم فى أن يكونوا كتقدميهم من مسلمى أحبارهم والأنبياء المبعوثين اليهم ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور ، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف ، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد . قال الزجاج «فيها هدى» أى بيان الحكم الذى جاؤا يستفتون فيه النبى صلى الله عليه وسلم «ونور» بيان أن أمر النبى صلى الله عليه وسلم حق

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الآية ؛ وتقريره أنه تعالى قال : ان فى التوراة هدى ونورا . والمراد كونه هدى ونورا فى أصول الشرع وفروعه ، ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ، ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط ، لأنه ذكر الهدى والنور ، ولو كان المراد منهما معا هو مايتعلق بأصول الدين لزم التكرار ، وأيضا ان هذه الآية انما نزلت فى مسألة الرجم ، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة فى الآية ، لأنا وان اختلفنا فى أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا . لكنا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلا فيها

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى ، وذلك أن الله تعالى بعث فى بنى إسرائيل ألوفا من الأنبياء ليس معهم كتاب ، إنما بعثهم باقامة التوراة حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها .

فان قيل : كل نبى لابد وأن يكون مسلماً ، فما الفائدة فى قوله (النبيون الذين أسلموا)

قلنا فيه وجوه : الأول : المراد بقوله (أسلموا) أى انقادوا لحكم التوراة ، فان من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة ، والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام . الثانى : قال الحسن والزهرى وعكرمة وقتادة والسدى : يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم ، وكان هذا حكم التوراة ، وإنما ذكر بلفظ الجمع تعظيما له ، كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة) وقوله (أم يحسدون الناس) وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ماكان حاصلا لأكثر الأنبياء . الثالث : قال ابن الانبارى : هذا رد على اليهود والنصارى لأن بعضهم كانوا يقولون : الأنبياء كلهم يهود أو نصارى ، فقال تعالى (يحكم بها النبيون الذين أسلموا) يعنى الأنبياء ماكانوا موصوفين باليهودية والنصرانية ، بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه . الرابع : المراد بقوله (النبيون الذين أسلموا) يعنى الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الايمان والاسلام وإظهار أحكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه ، والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين ، فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (للذين هادوا) فيه وجهان : الأول : المعنى أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا ، أى لأجلهم وفيما بينهم ، والثانى : يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا .

﴿المسألة الخامسة﴾ أما الربانيون فقد تقدم تفسيره ، وأما الاحبار فقال ابن عباس : هم الفقهاء ، واختلف أهل اللغة فى واحده ، قال الفراء : انما هو «حبر» بكسر الحاء ، يقال ذلك للعالم وانما سمى بهذا الاسم لمكان الحبر الذى يكتب به ، وذلك أنه يكون صاحب كتب ، وكان أبو عبيدة يقول : حبر بفتح الحاء . قال الليث : هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها . وقال الاصمعى : لا أدرى أهو الحبر أو الحبر ، وأما اشتقاقه فقال قوم : أصله من التحبير وهو التحسين ، وفى الحديث «يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره» أى جماله وبهاؤه ، والمحبر للشىء المزين ، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لاجرم سمى العالم به . وقال آخرون : اشتقاقه من

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ «٤٤»

الحبر الذى يكتب به ، وهو قول الفراء والكسائى وأبى عبيدة ، والله اعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ دلت الآية على أنه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والاحبار ، وهذا يقتضى كون الربانيين أعلى حالا من الاحبار ، فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين ، والاحبار كآحاد العلماء .

ثم قال ﴿بما استحفظوا من كتاب الله﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ حفظ كتاب الله على وجهين : الأول : أن يحفظ فلا ينسى . الثانى : أن يحفظ فلايضيع ، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين : أحدهما : أن يحفظوه فى صدورهم ويدرسوه بألسنتهم ، والثانى :أن لا يضيعوا أحكامه ولايهملوا شرائعه .

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (بما استحفظوا من كتاب الله) فيه وجهان : الأول : أن يكون صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا . والثانى : أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا ، وهو قول الزجاج .

ثم قال تعالى ﴿وكانوا عليه شهداء﴾ أى هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على أن كل مافى التوراة حق وصدق ومن عند الله ، فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير .

ثم قال تعالى ﴿فلا تخشوا الناس واخشونى﴾

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء أحكام التوراة من غيرمبالاة ، خاطب اليهود الذين كانوا فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنعهم من التحريف والتغيير .

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لابد وأن يكون لخوف ورهبة ، أولطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال (فلاتخشوا الناس واخشون) والمعنى إياكم وأن تحرفوا كتابى للخوف من الناس والملوك والأشراف ، فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل فى سقوط تكاليف الله تعالى عنهم ، فلا تكونوا خائفين من الناس ، بل

كونوا خائفين منى ومن عقابى .

ولما ذكر أمر الرهبة اتبعه بأمر الرغبة ، فقال ﴿ ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ﴾ أى كما نهيتكم عن تغيير أحكامى لأجل الخوف والرهبة ، فكذلك أنهاكم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع فى المال والجاه وأخذ الرشوة . فان كل متاع الدنيا قليل ، والرشوة التى تأخذونها منهم فى غاية القلة ، والرشوة لكونها سحتاً تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة ، فكذلك المال الذى تكتسبونه قليل من قليل ، ثم أنتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد ، والسعادات التى لانهاية لها .

ويحتمل أيضا أن يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين ، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة ، ولما منعهم الله من الأمرين ونبه على مافى كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا فى المنع من التحريف والتبديل .

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد

فقال ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود فى اقدامهم على تحريف حكم الله تعالى فى حد الزانى المحصن ، يعنى أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه فى التوراة وقالوا : إنه غير واجب ، فهم كافرون على الاطلاق ، لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الخوارج : كل من عصى الله فهو كافر . وقال جمهور الأئمة : ليس الأمر كذلك ، أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا : إنها نص فى أن كل من حكم بغير ماأنزل الله فهو كافر ، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله ، فوجب أن يكون كافراً .

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة : الأول : أن هذه الآية نزلت فى اليهود فتكون مختصة بهم ، وهذا ضعيف لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال : المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهذا أيضا ضعيف لأن قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) كلام أدخل فيه كلمة «من» فى معرض الشرط ، فيكون للعموم . وقول من يقول : المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة فى النص وذلك غير جائز . الثاني : قال عطاء : هو كفر دون

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ

كفر . وقال طاوس : ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر ، فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين ، وهو أيضا ضعيف ، لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف الى الكفر فى الدين . والثالث : قال ابن الانبارى : يجوز أن يكون المعنى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلا يضاهى أفعال الكفار ، ويشبه من أجل ذلك الكافرين ، وهذا ضعيف أيضا لأنه عدول عن الظاهر . والرابع : قال عبد العزيز بن يحيى الكنانى : قوله (بما أنزل الله) صيغة عموم ، فقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) معناه من أتى بضد حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون ، وهذا حق لأن الكافر هو الذى أتى بضد حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله ، أما الفاسق فانه لم يأت بضد حكم الله الا فى القليل ، وهو العمل ، أما فى الاعتقاد والاقرار فهو موافق ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله فى الرجم ، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى فى واقعة الرجم ، فيدل على سقوط هذا الجواب ، والخامس : قال عكرمة : قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) انما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه ، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله ، الا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى ، ولكنه تارك له ، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية ، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾

والمعنى أنه تعالى بين فى التوراة أن حكم الزانى المحصن هو الرجم ، واليهود غيروه وبدلوه ، وبين فى هذه الآية أيضا أنه تعالى بين فى التوراة أن النفس بالنفس ، وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم أيضا ، ففضلوا بنى النضير على بنى قريظة ، وخصصوا إيجاب القود ببنى قريظة دون بنى النضير ، فهذا هو وجه النظم من الآية ، وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الكسائى : العين والأنف والأذن والسن والجروح كلها بالرفع ، وفيه

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٤٥»

وجوه: أحدها: العطف على محل (أن النفس) لأن المعنى: وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس لأن معنى كتبنا قلنا، وثانيها: أن الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول: كتبت «الحمد لله» وقرأت «سورة أنزلناها» وثالثها: أنها ترتفع على الاستئناف، وتقديره: أن النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين، ونظيره قوله تعالى في هذه السورة (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى) وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى «الجروح» فانه بالرفع، فالعين والأنف والاذن نصب عطفا على النفس، ثم (الجروح) مبتدأ، و(قصاص) خبره، وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا لبعض ذلك على بعض، وخبر الجميع قصاص، وقرأ نافع (الاذن) بسكون الذال حيث وقع، والباقون بالضم مثقلة، وهما لغتان.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال ابن عباس: يريد وفرضنا عليهم فى التوراة أن النفس بالنفس، يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه، ولم يجعل الله له دية فى نفس ولا جرح، إنما هو العفو أو القصاص. وعن ابن عباس: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية، وأما الأطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما فى النفس جرى القصاص بينهما فى جميع الأطراف إذا تماثلا فى السلامة، وإذا امتنع القصاص فى النفس امتنع أيضا فى الأطراف، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عمم الحكم فى كلها فقال (والجروح قصاص) وهو كل ما يمكن أن يقتص منه، مثل الشفتين والذكر والأنثيين والانف والقدمين واليدين وغيرها، فأما ما لا يمكن القصاص فيه من رض فى لحم، أو كسر فى عظم، أو جراحة فى بطن يخاف منه التلف ففيه أرش وحكومة.

واعلم أن هذه الآية دالة على أن هذا كان شرعا فى التوراة، فمن قال: شرع من قبلنا يلزمنا إلا ما نسخ بالتفصيل قال: هذه الآية حجة فى شرعنا، ومن أنكر ذلك قال: إنها ليست بحجة علينا.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (القصاص) ههنا مصدر يراد به المفعول، أى والجروح متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى ﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾ الضمير فى قوله (له) يحتمل أن يكون عائدا إلى العافى أو إلى المعفو عنه، أما الأول فالتقدير أن المجروح أو ولى المقتول إذا عفا كان ذلك كفارة له، أى للعافى ويتأكد هذا بقوله تعالى فى آية القصاص ٣ فى سورة البقرة (وأن تعفوا أقرب للتقوى)

وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ «٤٦»

ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم «أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم كان إذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس» وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه» وهذا قول أكثر المفسرين .

﴿والقول الثانى﴾ أن الضمير فى قوله (فهو كفارة له) عائد الى القاتل والجارح ، يعنى أن المجنى عليه إذا عفا عن الجانى صار ذلك العفو كفارة للجانى ، يعنى لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو ، وأما المجنى عليه الذى عفا فأجره على الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ وفيه سؤال ، وهو أنه تعالى قال أولا (فأولئك هم الكافرون) وثانيا (هم الظالمون) والكفر أعظم من الظلم ، فلما ذكر أعظم التهديدات أولا ، فأى فائدة فى ذكر الأخف بعده ؟

وجوابه : أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ، ومن حيث إنه يقتضى إبقاء النفس فى العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ، ففى الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره فى حق الخالق سبحانه ، وفى هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير فى حق نفسه .

قوله تعالى ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين﴾ قفيته : مثل عقبته إذا اتبعته ، ثم يقال : عقبته بفلان وقفيته به ، فتعديه الى الثانى بزيادة الباء .

فان قيل : فأين المفعول الأول فى الآية ؟

قلنا : هو محذوف ، والظرف وهو قوله (على آثارهم) كالساد مسده ، لأنه إذا قفى به على أثره فقد قفى به إياه ، والضمير فى (آثارهم) للنبيين فى قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأولى﴾ أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة ،

وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٤٧»

وإنما يكون كذلك إذا كان عمله على شريعة التوراة ، ومعلوم أنه لم يكن كذلك ، فان شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام ، فلذلك قال فى آخر هذه الآية (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين ؟

والجواب : معنى كون عيسى مصدقا للتوراة أنه أقر بأنه كتاب منزل من عند الله ، وأنه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ .

﴿السؤال الثانى﴾ لم كرر قوله (مصدقا لما بين يديه) والجواب : ليس فيه تكرار لأن فى الأول أن المسيح يصدق التوراة ، وفى الثانى الانجيل يصدق التوراة

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال (فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) وفيه مباحثات ثلاثة : أحدها : ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة : وثانيها : لم ذكر الهدى مرتين ؟ ، وثالثها : لم خصصه بكونه موعظة للمتقين؟

﴿والجواب عن الأول﴾ ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه ، وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد ، وعلى النبوة وعلى المعاد ، فهذا هو المراد بكونه هدى ، وأما كونه نورا ، فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف ، وأما كونه مصدقا لما بين يديه ، فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه وأما كونه هدى مرة أخرى فلأن اشتماله على البشارة بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتداء الناس إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى فى ذلك لا جرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيها على أن الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان هدى فى هذه المسألة التى هى أشد المسائل احتياجا إلى البيان والتقرير ، وأما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وانما خصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها ، كما فى قوله (هدى للمتقين)

﴿السؤال الرابع﴾ قوله فى صفة الانجيل (ومصدقا لما بين يديه) عطف على ماذا ؟

الجواب : أنه عطف على محل (فيه هدى) ومحله النصب على الحال ، والتقدير : وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه

ثم قال تعالى ﴿وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه﴾ قرأ حمزة (وليحكم) بكسر اللام وفتح

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

الميم ، جعل اللام متعلقة بقوله (وآتيناه الانجيل) لأن ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه ، فكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم ، وأما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الأمر ، وفيه وجهان : الأول : أن يكون التقدير : وقلنا ليحكم أهل الانجيل ، فيكون هذا إخبارا عما فرض عليهم فى ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ، ثم حذف القول لأن ماقبله من قوله (وكتبنا وقفينا) يدل عليه ، وحذف القول كثير كقوله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) أى يقولون سلام عليكم ، والثانى : أن يكون قوله (وليحكم) ابتداء أمر للنصارى بالحكم فى الانجيل .

فان قيل : كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما فى الانجيل بعد نزول القرآن ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن المراد ليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الأصم ، والثانى : وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ، مما لم يصر منسوخا بالقرآن ، والثالث : المراد من قوله (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) زجرهم عن تحريف مافى الانجيل وتغييره مثل مافعله اليهود من إخفاء أحكام التوراة ، فالمعنى بقوله (وليحكم) أى وليقر أهل الانجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذى أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل .

ثم قال تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ واختلف المفسرون ، فنهم من جعل هذه الثلاثة ، أعنى قوله (الكافرون الظالمون الفاسقون) صفات لموصوف واحد . قال القفال : وليس فى افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ مايوجب القدح فى المعنى ، بل هو كما يقال : من أطاع الله فهو المؤمن ، من أطاع الله فهو البر ، من أطاع الله فهو المتقى ، لأن كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد . وقال آخرون : الأول فى الجاحد ، والثانى والثالث فى المقر التارك . وقال الأصم : الأول والثانى فى اليهود ، والثالث فى النصارى .

ثم قال تعالى ﴿وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب﴾ وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم ، فقوله (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق) أى القرآن ، وقوله (مصدقا لما بين يديه من الكتاب) أى كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن .

وقوله ﴿ومهيمناً عليه﴾ فيه مسائل :

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

﴿المسألة الأولى﴾ فى المهيمن قولان : الأول : قال الخليل وأبو عبيدة : يقال قد هيمن الرجل يهيمن إذا كان رقيباً على الشيء وشاهداً عليه حافظا . قال حسان :

إن الكتاب مهيمن لنبينا * والحق يعرفه ذوو الألباب

والثانى : قالوا : الأصل فى قولنا : آمن يؤمن فهو مؤمن ، أأمن يؤأمن فهو مؤأمن بهمزتين ، ثم قلبت الاولى هاء كما فى : هرقت وأرقت ، وهياك واياك ، وقلبت الثانية ياء فصار مهيمنا ، فلهذا قال المفسرون (ومهيمنا عليه) أى أمينا على الكتب التى قبله

﴿المسألة الثانية﴾ انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لأنه الكتاب الذى لا يصير منسوخا البتة ، ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية أبدا ، فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (ومهيمنا عليه) بفتح الميم لأنه مشهود عليه من عند الله تعالى بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات ، ولقوله (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمهيمن عليه هو الله تعالى

ثم قال تعالى ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ يعنى فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحى الذى نزله الله تعالى عليك

﴿ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «ولا تتبع» يريد ولا تنحرف ، ولذلك عداه بعن ، كأنه قيل : ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا أهواءهم

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن جماعة من اليهود قالوا : تعالوا نذهب إلى محمد صلى الله عليه وسلم لعلنا نفتنه عن دينه ، ثم دخلوا عليه وقالوا : يامحمد قد عرفت أنا أحبار اليهود وأشرافهم ، وانا إن اتبعناك اتبعك كل اليهود ، وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك ، فاقض لنا ونحن نؤمن بك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك من طعن فى عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال: لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال (ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق)

والجواب: ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهى. وقيل: الخطاب له والمراد غيره

ثم قال تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ لفظ «الشرعة» فى اشتقاقه وجهان: الأول: معنى شرع بين وأوضح. قال ابن السكيت: لفظ الشرع مصدر: شرعت الاهاب، إذا شققته وسلخته. الثانى: شرع مأخوذ من الشروع فى الشىء وهو الدخول فيه، والشريعة فى كلام العرب المشرعة التى يشرعها الناس فيشربون منها، فالشريعة فعيلة بمعنى المفعولة، وهى الأشياء التى أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها، وأما المنهاج فهو الطريق الواضح، يقال: نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا، لأن قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة، وذلك ينفى كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر.

﴿المسألة الثالثة﴾ وردت آيات دالة على عدم التباين فى طريقة الأنبياء والرسل، وآيات دالة على حصول التباين فيها.

﴿أما النوع الأول﴾ فقوله (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا) إلى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده).

﴿وأما النوع الثانى﴾ فهو هذه الآية، وطريق الجمع أن نقول: النوع الأول من الآيات مصروف إلى مايتعلق بأصول الدين، والنوع الثانى مصروف إلى مايتعلق بفروع الدين.

﴿المسألة الرابعة﴾ الخطاب فى قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) خطاب للأمم الثلاث: أمة موسى، وأمة عيسى، وأمة محمد عليهم السلام، بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم فى قوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) ثم قال (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم) ثم قال (وأنزلنا إليك الكتاب)

ثم قال (لكل جعلنا منكم شرعة منهاجا) يعنى شرائع مختلفة: للتوراة شريعة، وللانجيل شريعة، وللقرآن شريعة.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال بعضهم: الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد، والتكرير للتأكيد

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ «٤٨» وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ «٤٩»

والمراد بهما الدين . وقال آخرون : بينهما فرق ، فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة ، والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة ، وهى المراد بالمنهاج ، فالشريعة أول ، والطريقة آخر . وقال المبرد : الشريعة ابتداء الطريقة ، والطريقة المنهاج المستمر ، وهذا تقرير ماقلناه . والله أعلم بأسرار كلامه .

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ أى جماعة متفقة على شريعة واحدة ، أوذوى أمة واحدة ، أى دين واحد لااختلاف فيه . قال الأصحاب : هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء .

ثم قال تعالى ﴿ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ من الشرائع المختلفة ، هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليف الله ، أم تتبعون الشبه وتقصرون فى العمل .

﴿فاستبقوا الخيرات﴾ أى فابتدروها وسابقوا نحوها .

﴿إلى الله مرجعكم جميعا﴾ استئناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات .

﴿فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ فيخبركم بما لاتشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم ، وموفيكم ومقصركم فى العمل ، والمراد أن الأمر سيؤول إلى مايزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين ، وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسىء باساءته .

ثم قال تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فان قيل : قوله (وأن احكم بينهم) معطوف على ماذا ؟

قلنا : على «الكتاب» فى قوله (وأنزلنا اليك الكتاب) كأنه قيل : وأنزلنا اليك أن احكم

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ «٥٠

و(أن) وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر الافعال ، ويجوز أن يكون معطوفا على قوله (بالحق) أى أنزلناه بالحق وبأن احكم ، وقوله (ولا تتبع أهواءهم) قد ذكرنا أن اليهود اجتمعوا وأردوا ايقاعه فى تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا : هذه الآية ناسخة للتخيير فى قوله (فاحكم بينهم أوأعرض عنهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ أعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره فى الآية الأولى إماللتأكيد ، وإمالأنهما حكمان أمر بهما جميعا ، لأنهم احتكموا اليه فى زنا المحصن ، ثم احتكموا فى قتيل كان فيهم .

ثم قال تعالى ﴿واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ماأنزل الله اليك﴾

قال ابن عباس : يريد به يردوك إلى أهوائهم ، فان كل من صرف من الحق إلى الباطل فقد فتن ، ومنه قوله (وان كادوا ليفتنونك) والفتنة ههنا فى كلامهم التى تميل عن الحق وتلقى فى الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول (أعوذ بك من فتنة المحيا) قال هو أن يعدل عن الطريق . قال أهل العلم : هذه الآية تدل على أن الخطأ والنسيان جائزان على الرسول ، لأن الله تعالى قال (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ماأنزل الله اليك) والتعمد فى مثل هذا غير جائز على الرسول ، فلم يبق الا الخطأ والنسيان

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا﴾ أى فان لم يقبلوا حكمك ﴿فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم﴾

وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم فى الدنيا ، وهو أن يسلطك عليهم ، ويعذبهم فى الدنيا بالقتل والجلاء ، وإنما خص الله تعالى بعض الذنوب لأن القوم جوزوا فى الدنيا ببعض ذنوبهم ، وكان مجازاتهم بالبعض كافيا فى اهلاكهم والتدمير عليهم ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الكل بارادة الله تعالى ، لأنه لا يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم إلا وقد أراد ذنوبهم ، وذلك يدل على أنه تعالى مريد للخير والشر .

ثم قال تعالى ﴿﴿وإن كثيراً من الناس لفاسقون﴾ لمتمردون فى الكفر معتدون فيه ، يعنى أن التولى عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء فى الكفر .

ثم قال تعالى ﴿أفحكم الجاهلية يبغون﴾

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَايَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٥١»

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر (تبغون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على المغايبة ، وقرأ السلمى (أفحكم الجاهلية) برفع الحكم على الابتداء ، وإيقاع (يبغون) خبرا وإسقاط الراجع عنه لظهوره ، وقرأ قتادة (أبحكم الجاهلية) والمراد أن هـذا الحكم الذى يبغونه إنما يحكم به حكام الجاهلية ، ، فأرادوا بشهيتهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكما كأولئك الحكام

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى الآية وجهان : الأول : قال مقاتل : كانت بين قريظة والنضير دماء قبل أن يبعث الله محمداً عليه الصلاة والسلام ، فلما بعث تحاكموا اليه ، فقالت بنو قريظة : بنو النضير إخواننا ، أبونا واحد، وديننا واحد ، وكتابنا واحد ، فان قتل بنو النضير منا قتيلا أعطونا سبعين وسقاً من تمر ، وإن قتلنا منهم واحداً أخذوا منا مائة وأربعين وسقاً من تمر ، وأروش جراحاتنا على النصف من أروش جراحاتهم ، فاقض بيننا وبينهم ، فقال عليه السلام : فانى أحكم أن دم القرظى وفاء من دم النضرى ، ودم النضرى وفاء من دم القرظى ، ليس لأحدهما فضل على الآخر فى دم ولا عقل، ولا جراحة ، فغضب بنو النضير وقالوا : لانرضى بحكمك فانك عدو لنا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (أفحكم الجاهلية يبغون) يعنى حكمهم الأول . وقيل : إنهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إياه ، وإذا وجب على أقويائهم لم يأخذوهم به ، فمنعهم الله تعالى منه بهذه الآية ، الثانى : أن المراد بهذه الآية أن يكون تعييرا لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يبغون حكم الجاهلية التى هى محض الجهل وصريح الهوى .

ثم قال تعالى ﴿ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ﴾ اللام فى قوله (لقوم يوقنون) للبيان كاللام فى «هيت لك» أى هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون ، فانهم هم الذين يعرفون أنه لا أحد أعدل من الله حكما ، ولا أحسن منه بيانا .

قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ﴾

اعلم أنه تم الكلام عند قوله (أولياء) ثم ابتدأ فقال (بعضهم أولياء بعض) وروى أن عبادة ابن الصامت جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ عنده من موالاة اليهود ، فقال عبد الله بن

فَتَرَى الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِىَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِى أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ «٥٧»

أبى : لكنى لا أتبرأ منهم لأنى أخاف الدوائر ، فنزلت هذه الآية ، ومعنى لا تتخذوهم أولياء : أى لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ، ولا تتوددوا إليهم .

ثم قال ﴿ومن يتولهم منكم فانه منهم﴾ قال ابن عباس : يريد كأنه مثلهم ، وهذا تغليظ من الله وتشديد فى وجوب مجانبة المخالف فى الدين ، ونظيره قوله (ومن لم يطعمه فانه منى)

ثم قال ﴿إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾ روى عن أبى موسى الأشعرى أنه قال : قلت لعمر ابن الخطاب رضى الله عنه : إن لى كاتبا نصرانيا ، فقال : مالك قاتلك الله ، ألا اتخذت حنيفا ، أما سمعت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) قلت : له دينه ولى كتابته ، فقال : لا أكرمهم إذ أهانهم الله ، ولا أعزهم إذ أذلهم الله ، ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله ، قلت : لا يتم أمر البصرة إلا به ، فقال : مات النصرانى والسلام ، يعنى هب أنه قد مات فما تصنع بعده ، فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره .

ثم قال تعالى ﴿فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة﴾

واعلم أن المراد بقوله (الذين فى قلوبهم مرض) المنافقون : مثل عبدالله بن أبى وأصحابه ، وقوله (يسارعون فيهم) أى يسارعون فى مودة اليهود ونصارى نجران ، لأنهم كانوا أهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ، ويقول المنافقون : إنما نخالطهم لأنا نخشى أن تصيبنا دائرة . قال الواحدى رحمه الله : الدائرة من دوائر الدهر كالدولة ، وهى التى تدور من قوم إلى قوم ، والدائرة هى التى تخشى ، كالهزيمة والحوادث المخوفة ، فالدوائر تدور ، والدوائل تدول . قال الزجاج : أى نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الأمر كما كان قبل ذلك .

ثم قال تعالى ﴿فعسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين﴾

قال المفسرون «عسى» من الله واجب ، لأن الكريم إذا أطمع فى خير فعله ، فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له ، والمعنى : فعسى الله أن يأتى بالفتح لرسول الله على أعدائه وإظهار

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ «٥٣» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٥٤»

المسلمين على أعدائهم ، أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود . أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به أنفسهم ، وذلك لأنهم كانوا يشكون فى أمر الرسول ويقولون : لانظن أنه يتم له أمره ، والاظهر أن تصير الدولة والغلبة لأعدائه . وقيل : أو أمر من عنده ، يعنى أن يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار أسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على فعالهم .

فان قيل : شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين ، وقوله (عسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده) ليس كذلك ، لأن الاتيان بالفتح داخل فى قوله (أو أمر من عنده)

قلنا : قوله (أو أمر من عنده) معناه أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة ، كبنى النضير الذين طرح الله فى قلوبهم الرعب فأعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر .

ثم قال تعالى ﴿ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم انهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر (يقول) بغير واو ، وكذلك هى فى مصاحف أهل الحجاز والشام ، والباقون بالواو ، وكذلك هى فى مصاحف أهل العراق . قال الواحدى رحمه الله : وحذف الواو ههنا كاثباتها ، وذلك لأن فى الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها ، فان الموصوف بقوله (يسارعون فيهم) هم الذين قال فيهم المؤمنون (أهؤلاء الذين أقسموا بالله) فلما حصل فى كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ، ونظيره قوله تعالى (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم) لما كان فى كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو ، ثم قال (ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم) فأدخل

الواو، فدل ذلك على أن حذف الواو وذكرها جائز . وقال صاحب الكشاف : حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول : فماذا يقول المؤمنون حينئذ ؟ فقيل : يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا . واختلفوا فى قراءة هذه الآية من وجه آخر، فقرأ أبو عمرو (ويقول الذين آمنوا) نصبا على معنى : وعسى أن يقول الذين آمنوا ، وأما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ، ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو .

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة فى أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عند ماأظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى ، وقالوا : انهم يقسمون بالله جهد أيمانهم انهم معنا ومن أنصارنا ، فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم؟

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حبطت أعمالهم) يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين ، ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى ، والمعنى ذهب ما أظهروه من الايمان ، وبطل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى ، فأصبحوا خاسرين فى الدنيا والآخرة ، فانه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة فى الاتيان بتلك الأعمال ، ولم يحصل لهم شىء من ثمراتها ومنافعها ، بل استحقوا اللعن فى الدنيا والعقاب فى الآخرة

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر ونافع (يرتدد) بدالين ، والباقون بدال واحدة مشددة ، والأول لاظهار التضعيف ، والثانى للادغام . قال الزجاج : اظهار الدالين هو الأصل لأن الثانى من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف ، نحو قوله (ان يمسسكم قرح) ويجوز فى اللغة : إن يمسكم

﴿المسألة الثانية﴾ روى صاحب الكشاف أنه كان أهل الردة احدى عشرة فرقة : ثلاث فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم :

بنو مدلج : ورئيسهم ذو الحمار، وهو الاسود العنسى ، وكان كاهنا ادعى النبوة فى اليمن واستولى على بلادها ، وأخرج عمال رسول الله ، فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن ، فأهلكه الله على يد فيروز الديلمى بيته فقتله ، وأخبر رسول الله بقتله ليلة قتل ، فسر المسلمون ، وقبض رسول الله من الغد وأتى خبره فى آخر شهر ربيع الأول

وبنو حنيفة قوم مسيلمة ، ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله : من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فان الأرض نصفها لى ونصفها لك ،فأجابه الرسول : من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب : أما بعد فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، فحاربه أبو بكر بجنود المسلمين ، وقتل على يدى وحشى قاتل حمزة ، وكان يقول : قتلت خير الناس فى الجاهلية وشر الناس فى الاسلام ، أراد فى جاهليتى وفى إسلامى

وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد : ادعى النبوة ، فبعث اليه رسول الله خالدا ، فانهزم بعد القتال إلى الشام . ثم أسلم وحسن اسلامه

وسبع فى عهد أبى بكر : فزارة قوم عيينة بن حصن ، وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيرى ، وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل ، وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة ، وبعض بنى تميم قوم سجاح بنت المنذر التى ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب ، وكندة قوم الاشعث بن قيس ، وبنو بكر ابن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد ، وكفى الله أمرهم على يد أبى بكر . وفرقة واحدة فى عهد عمر : غسان قوم جبلة بن الايهم ، وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر ، وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه ، فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه ، فتظلم الى عمر فقضى له بالقصاص عليه ، الا أن يعفو عنه ، فقال : أنا أشتريها بألف ، فأبى الرجل ، فلم يزل يزيد فى الفداء الى أن بلغ عشرة آلاف ، فأبى الرجل الا القصاص ، فاستنظر عمر فأنظره عمر فهرب الى الروم وارتد .

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : ياأيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتى بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه . وقال الحسن رحمه الله : علم الله أن قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم ، فأخبرهم أنه سيأتى بقوم يحبهم ويحبونه ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن الغيب ، وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن أولئك القوم من هم ؟ فقال على بن أبى طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج : هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة . وقالت عائشة رضى الله عنها : مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب ، واشتهر النفاق ، ونزل بأبى مالو نزل بالجبال الراسيات لهاضها . وقال السدى : نزلت الآية فى الانصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على اظهار الدين . وقال مجاهد : نزلت فى أهل اليمن . وروى مرفوعا أن النبى صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار الى أبى موسى الاشعرى وقال : هم قوم هذا . وقال آخرون : هم الفرس لأنه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الاية ضرب بيده

على عاتق سلمان وقال : هـــذا وذووه ، ثم قال : لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس . وقال قوم : انها نزلت فى على عليه السلام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه عليـه السلام لمـا دفع الراية الى على عليه السلام يوم خيبر قال : لأدفعن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، وهذا هو الصفة المذكورة فى الاية .

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى ذكر بعد هـــذه الآية قوله (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الآية فى حق على ، فكان الأولى جعل ماقبلها أيضا فى حقه ، فهذه جملة الأقوال فى هذه الآية

ولنا فى هذه الآية مقامات :

﴿المقام الأول﴾ أن هـذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض ، وتقرير مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبى بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين ،لأنهم أنكروا النص الجلى على إمامة على عليه السلام فنقول : لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم) إلى آخر الآية وكلمة «من» فى معرض الشرط للعموم ، فهى تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتى بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم ، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتى الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ، ولمـا لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم ، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف

﴿المقام الثانى﴾ انا ندعى أن هذه الآية يجب أن يقال : انها نزلت فى حق أبى بكر رضى الله عنه والدليل عليه وجهان : الأول : ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وأبو بكر هو الذى تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ، ولأنه تعالى قال (فسوف يأتى الله) وهذا للاستقبال لا للحال ، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين فى وقت نزول هذا الخطاب

فان قيل : هذا لازم عليكم لأن أبا بكر رضى الله عنه كان موجودا فى ذلك الوقت

قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ماكانوا موجودين فى الحال ، والثانى : أن معنى الآية ان الله تعالى قال : فسوف يأتى الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب ، وأبو بكر وان كان موجودا فى ذلك الوقت الا أنه ما كان مستقلا فى ذلك الوقت

بالحراب والأمر والنهى ، فزال السؤال ، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو على عليه السلام ، لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة ، فكيف تحمل هذه الآية عليه

فان قالوا : بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه فى الامامة كان مرتدا

قلنا : هذا باطل من وجهين : الأول . أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية ، والقوم الذين نازعوا عليا ماكانوا كذلك فى الظاهر ، وما كان أحد يقول : إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الاسلام ، وعلى عليه السلام لم يسمهم ألبتة بالمرتدين ، فهذا الذى يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى على أيضا . الثانى : أنه لو كان كل من نازعه فى الامامة كان مرتداً لزم فى أبى بكر وفى قومه أن يكونوا مرتدين ، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتى الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ، ولما لم يوجد ذلك ألبتة علمنا أن منازعة على فى الامامة لاتكون ردة ، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على على ، لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ، ولا يمكن أيضا أن يقال : إنها نازلة فى أهل اليمن أو فى أهل فارس ، لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين ، وبتقدير أن يقال : اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا ، وكان الرئيس المطاع الآمر فى تلك الواقعة هو أبو بكر ، ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا فى هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب ، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبى بكر .

﴿ والوجه الثانى فى بيان أن هذه الآية مختصة بأبى بكر ﴾ هو أنا نقول : هب أن عليا كان قد حارب المرتدين ، ولكن محاربة أبى بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا فى الاسلام من محاربة على مع من خالفه فى الامامة ، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم لما توفى اضطربت الأعراب وتمردوا ، وأن أبا بكر هو الذى قهر مسيلمة وطليحة ، وهو الذى حارب الطوائف السبعة المرتدين ، وهو الذى حارب مانعى الزكاة ، ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته . أما لما انتهى الأمر إلى على عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط فى الشرق والغرب ، وصار ملوك الدنيا مقهورين ، وصار الاسلام مستوليا على جميع الأديان والملل ، فثبت أن محاربة أبى بكر رضى الله عنه أعظم تأثيرا فى نصرة الاسلام وتقويته من محاربة على عليه السلام ، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون فى تقوية الدين ونصرة الاسلام ، ولما كان أبو بكر هو المتولى لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية .

﴿المقام الثالث فى هذه الآية﴾ وهو أنا ندعى دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبى بكر ، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول : إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات : أولها : أنه يحبهم ويحبونه .

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله (يحبهم ويحبونه) وصف لأبى بكر ، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالما ، وذلك يدل على أنه كان محقاً فى إمامته ، وثانيها : قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو صفة أبى بكر أيضا الدليل الذى ذكرناه ، ويؤكده ماروى فى الخبر المستفيض أنه عليه الصلاة والسلام قال «أرحم أمتى بأمتى أبوبكر» فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ، ألا ترى أن فى أول الأمر حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم فى مكة وكان فى غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكيف كان يلازمه ويخدمه ، وماكان يبالى بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم ، وفى آخر الأمر أعنى وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول أحد ، وأصر على أنه لابد من المحاربة مع مانعى الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده ، حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ، ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الاسلام ، فكان قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) لا يليق إلا به ، وثالثها : قوله (يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) فهذا مشترك فيه بين أبى بكر وعلى ، إلا أن حظ أبى بكر فيه أتم وأكمل ، وذلك لأن مجاهدة أبى بكر مع الكفار كانت فى أول البعث ، وهناك الاسلام كان فى غاية الضعف ، والكفر كان فى غاية القوة ، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه ، وأما على عليه السلام فانه إنما شرع فى الجهاد يوم بدر وأحد ، وفى ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة ، فثبت أن جهاد أبى بكر كان أكمل من جهاد على من وجهين : الأول : أنه كان متقدماً عليه فى الزمان ، فكان أفضل لقوله تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) والثانى : أن جهاد أبى بكر كان فى وقت ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجهاد على كان فى وقت القوة ، ورابعها : قوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) وهذا لائق بأبى بكر لأنه متأكد بقوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة) وقد بينا أن هذه الآية فى أبى بكر ، ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبى بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لابد وأن تكون فى أبى بكر ، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لابد وأن تكون لأبى بكر ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته ، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم بعد وفاته لما شرع فى الامامة زالت هذه الصفات وبطلت .

قلنا : هذا باطل قطعا لأنه تعالى قال (فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه) فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم فى المستقبل ، وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع أهل الردة ، وذلك هو حال إمامته ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة امامته ، أما قول الروافض لعنهم الله : ان هذه الآية فى حق على رضى الله عنه بدليل أنه صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر «لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» وكان ذلك هو على عليه السلام ، فنقول : هذا الخبر من باب الآحاد ، وعندهم لا يجوز التمسك به فى العمل ، فكيف يجوز التمسك به فى العلم ، وأيضا ان اثبات هذه الصفة لعلى لا يوجب انتفاءها عن أبى بكر ، وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبى بكر ، ومن جملة تلك الصفات كونه كراراً غير فرار ، فلما انتفى ذلك عن أبى بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له ، فكفى هذا فى العمل بدليل الخطاب ، فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة فى اللفظ عليه ، فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة فى هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب أن تلك الصفة ما كانت حاصلة فى ذلك الوقت ، فلم يمنع ذلك من حصولها فى الزمان المستقبل ، ولأن ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن ، وما ذكروه تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد ، ولأنه معارض بالأحاديث الدالة على كون أبى بكر محبا لله ولرسوله . وكون الله محبا له وراضيا عنه .قال تعالى فى حق أبى بكر (ولسوف يرضى) وقال عليه الصلاة والسلام «ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبى بكر خاصة» وقال «ما صب الله شيئا فى صدرى إلا وصبه فى صدر أبى بكر» وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله

﴿وأما الوجه الثانى﴾ وهو قولهم : الآية التى بعد هذه الآية دالة على إمامة على فوجب أن تكون هذه الآية نازلة فى على ، فجوابنا : أنا لا نسلم دلالة الآية التى بعد هذه الآية على إمامة على وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، فهذا ما فى هذا الموضع من البحث والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿يحبهم ويحبونه﴾ فتحقيق الكلام فى المحبة ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حباً لله) فلا فائدة فى الاعادة . وفيه دقيقة وهى أنه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له ، وهذا حق لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له .

ثم قال تعالى ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾ وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء

بينهم) قال صاحب الكشاف : أذلة جمع ذليل ، وأما ذلول فجمعه ذلل ، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون ، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب ، فان من كان ذليلا عند إنسان فانه البتة لايظهر شيئاً من التكبر والترفع ، بل لايظهر إلا الرفق واللين فكذا ههنا ، فقوله (أعزة على الكافرين) أى يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين . وقيل : يعازونهم أى يغالبونهم من قولهم: عزه يعزه إذا غلبه ، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة .

فان قيل : هلا قيل : أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين .

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة ، كأنه قيل : راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع ، والثاني : أنه تعالى ذكر كلمة «على» حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم ، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين فى أنفسهم ، بل ذاك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبهم فضيلة التواضع . وقرئ (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال .

ثم قال تعالى ﴿يجاهدون فى سبيل الله﴾ أى لنصرة دين الله ﴿ولا يخافون لومة لائم﴾ وفيه وجهان : الأول : أن تكون هذه الواو للحال ، فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم ، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن من كان قوياً فى الدين فانه لايخاف فى نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم . الثانى : أن تكون هذه الواو للعطف ، والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا فى سبيل الله لالغرض آخر ، ومن شأنهم أنهم صلاب فى نصرة الدين لايبالون بلومة اللائمين ، واللومة المرة الواحدة من اللوم ، والتنكير فيها وفى اللائم مبالغة ، كأنه قيل : لايخافون شيئا قط من لوم أحد من اللائمين .

ثم قال تعالى ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ فقوله (ذلك) إشارة إلى ماتقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة ، فبين تعالى أن كل ذلك بفضله وإحسانه ، وذلك صريح فى أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى ، والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف ، وهو بعيد لأن فعل الالطاف عام فى حق الكل ، فلا بد فى التخصيص من فائدة زائدة .

ثم قال تعالى ﴿والله واسع عليم﴾ فالواسع إشارة إلى كمال القدرة ، والعليم إشارة إلى كمال العلم ، ولما أخبر الله تعالى أنه سيجيء بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود ، كامل العلم فيمتنع دخول الخلف فى اخباره ومواعيده .

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ «٥٥»

قوله تعالى ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾

وجه النظم أنه تعالى لما نهى فى الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر فى هذه الآية بموالاة من يجب موالاته وقال (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) أى المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (والذين آمنوا) قولان : الأول : أن المراد عامة المؤمنين ، وذلك لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال : أنا برىء إلى الله من حلف قريظة والنضير ، وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله . وروى أيضاً أن عبدالله بن سلام قال : يا رسول الله إن قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا ، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل ، فنزلت هذه الآية ، فقال : رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء ، فعلى هذا : الآية عامة فى حق كل المؤمنين ، فكل من كان مؤمنا فهو ولى كل المؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وعلى هذا فقوله (الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) صفة لكل المؤمنين ، والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين لأنهم كانوا يدعون الايمان ، إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات ، قال تعالى فى صفة صلاتهم (ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وقال (يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا) وقال فى صفة زكاتهم (أشحة على الخير) وأما قوله (وهم راكعون) ففيه على هذا القول وجوه : الأول : قال أبو مسلم : المراد من الركوع الخضوع ، يعنى أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه والثانى : أن يكون المراد : من شأنهم إقامة الصلاة ، وخص الركوع بالذكر تشريفاً له كما فى قوله (واركعوا مع الراكعين) والثالث : قال بعضهم : إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفون فى هذه الصفات ، منهم من قد أتم الصلاة ، ومنهم من دفع المال إلى الفقير ، ومنهم من كان بعد فى الصلاة وكان راكعا ، فلما كانوا مختلفين فى هذه الصفات لاجرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذه الآية شخص معين ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : روى عكرمة أن هذه الآية نزلت فى أبى بكر رضى الله عنه . والثانى : روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت فى على بن أبى طالب عليه السلام . روى أن عبدالله بن سلام قال : لما نزلت هذه الآية قلت يارسول أنا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع ، فنحن نتولاه . وروى عن أبى ذر رضى الله عنه أنه قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر ، فسأل سائل فى المسجد فلم يعطه أحد ، فرفع السائل يده إلى السماء وقال : اللهم اشهد انى سألت فى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فما أعطانى أحد شيئاً ، وعلى عليه السلام كان راكعاً ، فأومأ اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم ، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال «اللهم إن أخى موسى سألك فقال (رب اشرح لى صدرى) إلى قوله (وأشركه فى أمرى) فأنزلت قرآنا ناطقا (سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطانا) اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لى صدرى ويسر لى أمرى واجعل لى وزيرا من أهلى عليا اشدد به ظهرى . قال أبو ذر : فوالله ماأتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال : يامحمد اقرأ (انما وليكم الله ورسوله) الى آخرها ، فهذا مجموع مايتعلق بالروايات فى هذه المسألة .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت الشيعة : هذه الآية دالة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على بن أبى طالب ، وتقريره أن نقول : هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية امام ، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الامام هو على بن أبى طالب .

﴿بيان المقام الأول﴾ أن الولى فى اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب ، كما فى قوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وجاء بمعنى المتصرف ، قال عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» فنقول : ههنا وجهان : الأول : أن لفظ الولى جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ، ولا منافاة بين المعنيين ، فوجب حمله عليهما ، فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين فى الآية متصرفون فى الأمة . الثانى : أن نقول : الولى فى هذه الآية لايجوز أن يكون بمعنى الناصر ، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر ، لأن الولاية المذكورة فى هذه الآية غير عامة فى كل المؤمنين ، بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة «إنما» وكلمة «إنما» للحصر ، كقوله (إنما الله إله واحد) والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة فى هذه الآية ليست بمعنى النصرة ، واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف ، لأنه ليس للولى معنى

سوى هـذين ، فصار تقدير الآية : إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية ، وهـذا يقتضى أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فى هذه الآية متصرفون فى جميع الأمة ، ولا معنى للإمام إلا الانسان الذى يكون متصرفا فى كل الأمة ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة .

﴿ أما بيان المقام الثانى ﴾ وهو أنه لما ثبت ماذكرنا وجب أن يكون ذلك الانسان هو على بن أبى طالب ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال : إن ذلك الشخص هو على ، وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على إمامة شخص ، فوجب أن يكون ذلك الشخص هو على، ضرورة أنه لاقائل بالفرق . الثانى : تظاهرت الروايات على أن هذه الآية نزلت فى حق على ، ولا يمكن المصير إلى قول من يقول : إنها نزلت فى أبى بكر رضى الله عنه ؛ لأنها لو نزلت فى حقه لدلت على إمامته ، وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لاتدل على إمامته ، فبطل هذا القول . والثالث : أن قوله (وهم راكعون) لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم ، لأن الصلاة قد تقدمت ، والصلاة مشتملة على الركوع ، فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا ، فوجب جعله حالا أى يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين ، وأجمعوا على أن ايتاء الزكاة حال الركوع لم يكن الا فى حق على ، فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذى قررناه ، وهـذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة على عليه السلام .

والجواب : أما حمل لفظ الولى على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز ، لما ثبت فى أصول الفقه أنه لايجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا .

﴿أما الوجه الثانى﴾ فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد من لفظ الولى فى هذه الآية الناصر والمحب ، ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولى على هـذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرف ، ثم نجيب عما قالوه فنقول : الذى يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه : الأول : أن اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى ، أما ماقبل هذه الآية فلأنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وليس المراد لا تتخـذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين فى أرواحكم وأموالكم لأن بطلان هـذا كالمعلوم بالضرورة ، بل المراد لاتتخذوا اليهود والنصارى أحبابا وأنصارا ، ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ، ثم لما بالغ فى النهى عن ذلك قال (إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون) الموصوفون ، والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هى المنهى عنها فيما قبل ، ولما كانت الولاية المنهى عنها فيما قبل هى الولاية بمعنى النصرة كانت

الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة ، وأما مابعد هـذه الآية فهي قوله (يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين) فأعاد النهى عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ، ولا شك أن الولاية المنهى عنها هى الولاية بمعنى النصرة . فكذلك الولاية فى قوله (انما وليكم الله) يجب أن تكون هى بمعنى النصرة ، وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل فى مقدمة الآية وفى مؤخرها قطع بأن الولى فى قوله (انما وليكم الله) ليس الا بمعنى الناصر والمحب ، ولا يمكن أن يكون بمعنى الامام ، لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد ، وذلك يكون فى غاية الركاكة والسقوط ، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه .

﴿الحجة الثانية﴾ أنا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون فى الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية ، لأن علي بن أبى طالب كرم الله وجهه ماكان نافذ التصرف حال حياة الرسول ، والآية تقتضى كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية فى الحال ، أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة فى الحال ، فثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف ، والذى يؤكد ماقلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ، ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين ، فلا بد وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة فى الحال حتى يكون النفى والاثبات متواردين على شيء واحد ، ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة فى الحال امتنع حمل الآية عليها .

﴿الحجة الثالثة﴾ انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين فى هذه الآية بصيغة الجمع فى سبعة مواضع وهى قوله (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لاحقيقة . والأصل حمل الكلام على الحقيقة .

﴿الحجة الرابعة﴾ انا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهى قوله (ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة امامة أبى بكر ، فلو دلت هذه الآية على صحة إمامة على بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بأن هذه الآية لادلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول .

﴿الحجة الخامسة﴾ ان على بن أبى طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض ، فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها فى محفل من المحافل ، وليس للقوم أن يقولوا : انه

تركه للتقية فانهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير ، وخبر المباهلة ، وجميع فضائله ومناقبه ، ولم يتمسك ألبتة بهذه الآية فى اثبات امامته ، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله .

﴿الحجة السادسة﴾ هب أنها دالة على امامة على ، لكنا توافقنا على انها عند نزولها مادلت على حصول الامامة فى الحال : لأن عليا ماكان نافذ التصرف فى الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن عليا سيصير امامابعد ذلك ، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعدأبى بكر وعمر وعثمان ، إذليس فى الآية مايدل على تعيين الوقت ، فان قالوا : الأمة فى هذه الآية على قولين : منهم من قال : انها لاتدل على امامة على ، ومنهم من قال : انها تدل على امامته ، وكل من قال بذلك قال : انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل ، فالقول بدلالة الآية على امامة على لاعلى هذا الوجه ، قول ثالث ، وهو باطل لأنا نجيب عنه فنقول : ومن الذى أخبركم أنه ماكان أحد فى الامة قال هذا القول ، فان من المحتمل ، بل من الظاهر أنه منذ استدل مستدل بهذه الآية على إمامة على ، فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال ، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال .

﴿الحجة السابعة﴾ ان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) لاشك أنه خطاب مع الأمة ، وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هوالله ورسوله ، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطبيبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم بأنه لاحاجة بهم إلى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار ، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فأى حاجة به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى وإذاكان كذلك كان المراد بقوله (إنما وليكم الله ورسوله) هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ، ولا شك أن لفظ الولى مذكور مرة واحدة ، فلما أريد به ههنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لايجوز استعمال اللفظ المشترك فى مفهوميه معا .

﴿الحجة الثامنة﴾ انه تعالى مدح المؤمنين فى الآية المتقدمة بقوله (يحبهم ويحبونه أذلة على على المؤمنين أعزة على الكافرين) فاذا حملنا قوله (إنما وليكم الله ورسوله) على معنى المحبة والنصرة كان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يفيد فائدة قوله (يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله (يجاهدون فى سبيل الله) يفيد فائدة قوله (يقيمون الصلاة ويؤتون

الزكاة وهم راكعون) فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى ، فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة فى هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف

أما الوجه الذى عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة فى الآية غير عامة ، والولاية بمعنى النصرة عامة ، فجوابه من وجهين :

الأول : لانسلم أن الولاية المذكورة فى الآية غير عامة ، ولا نسلم ان كلمة «إنما» للحصر ، والدليل عليه قوله (انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء) ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل ، وقال (انما الحياة الدنيا لعب ولهو) ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل فى غيرها . الثانى : لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة فى كل المؤمنين ، وبيانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين : أحدهما : الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله (انما وليكم الله) والثانى : الأولياء ، وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، فاذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصرة كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصارا للقسم الثانى . ونصرة القسم الثانى غير حاصلة لجميع المؤمنين ، ولو كان كذلك لزم فى القسم الذى هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم ، وذلك محال ، فثبت أن نصرة أحد قسمى الأمة غير ثابتة لكل الأمة ، بل مخصوصة بالقسم الثانى من الأمة ، فلم يلزم من كون الولاية المذكورة فى هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة ، وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه

وأما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت فى حق على فهو ممنوع ، فقد بينا ان أكثر المفسرين زعموا أنه فى حق الأمة ، والمراد أن الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ، ومنهم من يقول : انها نزلت فى حق ابى بكر

وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة فى الركوع حال كونه فى الركوع ، وذلك هو على بن أبى طالب فنقول : هذا أيضا ضعيف من وجوه : الأول : ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فلو أنه أدى الزكاة الواجبة فى حال كونه فى الركوع لكان قد أخر أداء الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب ، وذلك عند أكثر العلماء معصية ، وانه لا يجوز اسناده إلى على عليه السلام ، وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل لما بينا أن قوله (وآتوا الزكاة) ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب : الثانى : وهو أن اللائق بعلى عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون فى الصلاة ، والظاهر أن من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ، ولهذا قال تعالى (الذين يذكرون الله قياما وقعودا

وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ «٥٦»

وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض) ومن كان قلبه مستغرقا فى الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير. الثالث: ان دفع الخاتم فى الصلاة للفقير عمل كثير، واللائق بحال على عليه السلام أن لا يفعل ذلك. الرابع: ان المشهور أنه عليه السلام كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه، ولذلك فانهم يقولون: انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه «سورة هل أتى» وذلك لا يمكن إلا اذا كان فقيرا، فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع أن يستحق المدح العظيم المذكور فى تلك السورة على إعطاء ثلاثة أقراص، واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) عليه

الوجه الخامس: هب أن المراد بهذه الآية هو على بن أبى طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية إلا إذا تم أن المراد بالولى هو المتصرف لا الناصر والمحب، وقد سبق الكلام فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الذين يقولون: المراد من قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) هو أنهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على أن العمل القليل لا يقطع الصلاة، فانه دفع الزكاة إلى السائل وهو فى الصلاة، ولا شك أنه نوى ايتاء الزكاة وهو فى الصلاة، فدل ذلك على أن هذه الأعمال لا تقطع الصلاة، وبقى فى الآية سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ المذكور فى الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون، فلم لم يقل: إنما أولياؤكم؟

والجواب: أصل الكلام إنما وليكم الله، فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة، ثم نظم فى سلك اثباتها له إثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع، ولو قيل: إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن فى الكلام أصل وتبع، وفى قراءة عبد الله: إنما مولاكم الله.

﴿السؤال الثانى﴾ «الذين يقيمون» ما محله؟

الجواب: الرفع على البدل من «الذين آمنوا» أو يقال: التقدير: هم الذين يقيمون، أو النصب على المدح، والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعى الايمان ويكون منافقا؛ لأن ذلك الاخلاص إنما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة فى حال الركوع، أى فى حال الخضوع والخشوع والاخبات لله تعالى.

ثم قال تعالى ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون﴾

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٥٧»

وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ الحزب فى اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه ، وهم القوم الذين يجتمعون لأمر حزبهم ، وللمفسرين عبارات . قال الحسن : جندالله ، وقال أبوروق : أولياءالله وقال أبو العالية : شيعة الله ، وقال بعضهم : أنصار الله . وقال الأخفش : حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فان حزب الله هم الغالبون) جملة واقعة موقع خبرالمبتدا ، والعائد غير مذكور لكونه معلوما ، والتقدير فهو غالب لكونه من جندالله وأنصاره .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أنه تعالى نهى فى الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساق الكلام فى تقريره ، ثم ذكر ههنا النهى العام عن موالاة جميع الكفار وهوهذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبوعمرو والكسائى (الكفار) بالجر عطفاً على قوله (من الذين أوتوا الكتاب) ومن الكفار ، والباقون بالنصب عطفاً على قوله (الذين اتخذوا) بتقدير : ولا الكفار

﴿المسألة الثانية﴾ قيل : كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث أظهرا الايمان ثم نافقا ، وكان رجال من المسلمين يوادونهما ، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تقتضى امتياز أهل الكتاب عن الكفار لأن العطف يقتضى المغايرة ، وقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) صريح فى كونهم كفارا ، وطريق التوفيق بينهما أن كفر المشركين أعظم وأغلظ ، فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم إظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر فى القلب ، ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنامعكم إنمانحن مستهزؤن) والمعنى أن القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصاراً وأحبابا ، فان ذلك كالأمر الخارج عن العقل والمروءة .

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ «٥٨» قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ «٥٩»

قوله تعالى ﴿وإذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزواً ولعبا﴾

لما حكى فى الآية الأولى عنهم أنهم اتخذوا دين المسلمين هزواً ولعبا ذكرهنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال (وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعبا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الضمير فى قوله (اتخذوها) للصلاة أو المناداة .

قيل : كان رجل من النصارى بالمدينة إذا سمع المؤذن بالمدينة يقول : أشهد أن محمداً رسول الله يقول : احرق الكاذب ، فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة فى البيت فاحترق البيت واحترق هو وأهله .

وقيل : كان منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادى للصلاة وقام المسلمون اليها ، فقالت اليهود : قاموا لاقاموا ، صلوا لاصلوا على طريق الاستهزاء ، فنزلت الآية .

وقيل : كان المنافقون يتضاحكون عند القيام إلى الصلاة تنفيراً للناس عنها .

وقيل : قالوا يا محمد لقد أبدعت شيئاً لم يسمع فيما مضى ، فان كنت نبياً فقد خالفت فيما أحدثت جميع الأنبياء ، فمن أين لك صياح كصياح العير ، فأنزل الله هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا : دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (هزواً ولعبا) أمران ، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون : هذه الأعمال التى أتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم ، فانهم يظنون أنا على دينهم مع أنا لسنا كذلك . ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة فى الدين والدنيا قالوا إنها لعب .

ثم قال تعالى ﴿ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾ أى لو كان لهم عقل كامل لعلموا أن تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزواً ولعبا ، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم ، ولذلك قال بعض الحكماء : أشرف الحركات الصلاة ، وأنفع السكنات الصيام .

قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون﴾

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الاسلام هزواً ولعبا قال لهم : ما الذى تنقمون من هذا الدين ، وما الذى تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزواً ولعبا وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن (هل تنقمون) بفتح القاف ، والفصيح كسرها . يقال : نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها إذا أنكرته ، وللمفسرين عبارات : هل تنقمون منا : هل تعيبون هل تنكرون ، هل تكرهون . قال بعضهم : سمى العقاب نقمة لأنه يجب على ماينكر من الفعل . وقال آخرون : الكراهة التى يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة ، لأنها تتبعها النقمة التى هى العذاب فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع أولا للمكروه ، ثم سمى العذاب نقمة لكونه مكروها ، وعلى القول الثانى لفظ النقمة موضوع للعذاب ، ثم سمى المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب : لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ، ثم قال على سبيل التعجب : هل تجدون فى هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد ! يعنى أن هذا ليس مما ينقم ، أما الايمان بالله فهو رأس جميع الطاعات ، وأما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق ؛ لأنه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء فى ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الاقرار بكونه رسولا ، فأما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ، ومذهب باطل ، فثبت أن الذى نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم ، فلم تنقموه علينا ! قال ابن عباس : ان نفرا من اليهود أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن يؤمن به من الرسل ، فقال : أومن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون ، فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا : والله مانعلم أهل دين أقل حظاً فى الدنيا والآخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها .

وأما قوله ﴿وأن أكثركم فاسقون﴾ فالقراءة العامة «أن» بفتح الألف ، وقرأ نعيم بن ميسرة «إن» بالكسر ، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين ؟

والجواب من وجوه : الأول : قوله (وأن أكثركم فاسقون) تخصيص لهم بالفسق ، فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم ، فكان المعنى : وما تنقمون منا الا أن آمنا ، وما فسقنا مثلكم ، الثانى : لما ذكر تعالى ماينقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر فى مقابله

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ «٦٠»

فسقهم ، وهو مما ينقم ، ومثل هذا حسن فى الازدواج . يقول القائل : هل تنقم منى الا أنى عفيف وانك فاجر ، وأنى غنى وأنت فقير ، فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة . والثالث : أن يكون الواو بمعنى «مع» أى وماتنقمون منا الاالايمان بالله مع أن أكثركم فاسقون ، فان أحد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثانى شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة أشد تأثيرا فى وقوع البغض والحسد فى قلب الخصم . والرابع : أن يكون على تقدير حذف المضاف ، أى واعتقاد أنكم فاسقون . الخامس : أن يكون التقدير : وماتنقمون منا الا بأن آمنا بالله وبأن أكثركم فاسقون ، يعنى بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا . السادس : يجوز أن يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كأنه قيل : وماتنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ، ولأجل أن أكثركم فاسقون .

﴿السؤال الثانى﴾ اليهود كلهم فساق وكفار ، فلم خص الاكثر بوصف الفسق؟

والجواب من وجهين : الأول : يعنى أن أكثركم انما يقولون مايقولون ، ويفعلون مايفعلون طلبا للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب الى الملوك ، فأنتم فى دينكم فساق لاعدول ، فان الكافر والمبتدع قد يكون عدل دينه ، وقد يكون فاسق دينه ، ومعلوم أن كلهم ماكانوا كذلك فلذلك خص أكثرهم بهذا الحكم ، والثانى : ذكر أكثرهم لئلا يظن أن من آمن منهم داخل فى ذلك

ثم قال تعالى ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من ذلك) اشارة الى المنقم، ولابد من حذف المضاف ، وتقديره : بشر من أهل ذلك؛ لأنه قال : من لعنه الله ، ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين ، بل يقال : إنه شر ممن له ذلك الدين .

فان قيل : فهذا يقتضى كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

قلنا : انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم، فانهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر ، فقيل لهم : هب أن الامر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ «مثوبة» نصب على التمييز ، ووزنها مفعلة كقولك : مقولة ومجوزة ، وهو بمعنى المصدر ، وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور .

فان قيل : المثوبة مختصة بالاحسان ، فكيف جاءت فى الاساءة ؟

قلنا : هذا على طريقة قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقول الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

﴿المسألة الثالثة﴾ «من» فى قوله (من لعنه الله) يحتمل وجهين : الأول : أنه فى محل الرفع على أنه خبر مبتدا محذوف ، فانه لما قال (قل هل أنبئكم بشر من ذلك) فكأن قائلا قال : من ذلك ؟ فقيل : هو من لعنه الله ، ونظيره قوله تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) كأنه قال: هو النار . الثانى : يجوز أن يكون فى موضع خفض بدلا من «شر» والمعنى أنبئكم بمن لعنه الله

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعا : أولها : أنه تعالى لعنهم ، وثانيها : أنه غضب عليهم ، وثالثها : أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت . قال أهل التفسير : عنى بالقردة أصحاب السبت ، وبالخنازير كفار مائدة عيسى . وروى أيضا أن المسخين كانا فى أصحاب السبت لأن شبانهم مسخوا قردة ، ومشايخهم مسخوا خنازير .

﴿المسألة الخامسة﴾ ذكر صاحب الكشاف فى قوله (وعبد الطاغوت) أنواعا من القرا آت : أحدها : قرأ أبى : وعبدوا الطاغوت ، وثانيها : قرأ ابن مسعود : ومن عبدوا ، وثالثها : وعابد الطاغوت عطفا على القردة ، ورابعها : وعابدى ، وخامسها : وعباد ، وسادسها : وعبد ، وسابعها : وعبد ، بوزن حطم ، وثامنها : وعبيد ، وتاسعها : وعبد بضمتين جميع عبيد ، وعاشرها : وعبدة بوزن كفرة ، والحادى عشر : وعبد ، وأصله عبدة ، فحذفت التاء للاضافة ، أوهو كخدم فى جمع خادم ، والثانى عشر : عبد ، والثالث عشر : عباد ، والرابع عشر : وأعبد ، والخامس عشر : وعبد الطاغوت على البناء للمفعول ، وحذف الراجع ، بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم ، والسادس عشر : وعبد الطاغوت ، بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله تعالى ، كقولك : أمر إذا صار أميرا ، والسابع عشر : قرأ حمزة : عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت ،

وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه إلى مالا يجوز ذكره ، وقال قوم : انها ليست بلحن ولاخطأ ، وذكروا فيها وجوها : الأول : أن العبد هوالعبد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة ، كقولهم : رجل حذر وفطن للبليغ فى الحذروالفطنة ، فتأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية فى طاعة الشيطان ، وهذا أحسن الوجوه . والثانى : أن العبد ، والعبد لغتان كقولهم : سبع وسبع . الثالث : أن العبد جمعه عباد ، والعباد جمعه عبد ، كثمار وثمر . ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة . الرابع : يحتمل أنه أرادأعبد الطاغوت ، فيكون مثل فلس وأفلس ، ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى العين . الخامس : يحتمل أنه أراد : وعبدة الطاغوت كما قرئ ، ثم حذف الهاء وضم الباء لئلا يشتبه بالفعل .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (وعبد الطاغوت) قال الفراء : تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت ، فعلى هذا : الموصول محذوف .

﴿المسألة السابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله . قالوا : لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت ، وانما يعقل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذى جعل فيهم تلك العبادة ، اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت ، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك ، وذلك على خلاف الآية . قالت المعتزلة : معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والكلام فيه قد تقدم مرارا

﴿المسألة الثامنة﴾ قيل : الطاغوت العجل ، وقيل : الطاغوت الأحبار ، وكل من أطاع أحدا فى معصية الله فقد عبده

ثم قال تعالى ﴿أولئك شر مكانا﴾ أى أولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين ، وفى لفظ المكان وجهان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : لأن مكانهم سقر ، ولا مكان أشد شرا منه . والثانى : انه أضيف الشر فى اللفظ إلى المكان وهو فى الحقيقة لأهله ، وهو من باب الكناية كقولهم : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، ويرجع حاصله إلى الاشارة إلى الشىء بذكر لوازمه وتوابعه

ثم قال ﴿وأضل عن سواء السبيل﴾ أى عن قصد السبيل والدين الحق . قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية عير المسلمون أهل الكتاب وقالوا : يااخوان القردة والخنازير ، فافتضحوا ونكسوا رؤسهم

وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَد دَّخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ «٦١»

قوله تعالى ﴿واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا: نزلت هذه الآية فى ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الايمان نفاقا، فأخبره الله عز وجل بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (دخلوا بالكفر وخرجوا به) يفيد بقاء الكفر معهم حالتى الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة، كما تقول: دخل زيد بثوبه وخرج به، أى بقى ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر عند الدخول كلمة «قد» فقال (وقد دخلوا بالكفر) وذكر عند الخروج كلمة «هم» فقال (وهم قد خرجوا به) قالوا: الفائدة فى ذكر كلمة «قد» تقريب الماضى من الحال، والفائدة فى ذكر كلمة «هم» التأكيد فى إضافة الكفر إليهم، ونفى أن يكون من النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك فعل، أى لم يسمعوا منك يامحمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا، فتكون أنت الذى ألقيتهم فى الكفر، بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة: إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتى الدخول والخروج على سبيل الذم، وبالغ فى تقرير تلك الاضافة بقوله (وهم قد خرجوا به) فدل هذا على أنه من العبد لا من الله.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعى.

ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بما كانوا يكتمون﴾ والغرض منه المبالغة فيما فى قلوبهم من الجد والاجتهاد فى المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم.

وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٦٢» لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ «٦٣»

ثم قال تعالى ﴿وترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون﴾

المسارعة فى الشىء الشروع فيه بسرعة. قيل: الاثم الكذب، والعدوان الظلم. وقيل: الاثم ما يختص بهم، والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم، وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة، وقد تقدم الاستقصاء فى تفسير السحت، وفى الآية فوائد:

﴿الفائدة الأولى﴾ أنه تعالى قال (وترى كثيرا منهم) والسبب أن كلهم ما كان يفعل ذلك، بل كان بعضهم يستحي فيترك.

﴿الفائدة الثانية﴾ ان لفظ المسارعة إنما يستعمل فى أكثر الأمر فى الخير. قال تعالى (يسارعون فى الخيرات) وقال تعالى (نسارع لهم فى الخيرات) فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة، وهى أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه.

﴿الفائدة الثالثة﴾ لفظ الاثم يتناول جميع المعاصى والمنهيات، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والاثم.

ثم قال تعالى ﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الاثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون﴾ معنى «لولا» ههنا التحضيض والتوبيخ، وهو بمعنى هلا، والكلام فى تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم. قال الحسن: الربانيون علماء أهل الانجيل، والأحبار علماء أهل التوراة. وقال غيره: كله فى اليهود لأنه متصل بذكرهم، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم مانهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصى، وذلك يدل على أن تارك النهى عن المنكر بمنزلة مرتكبه، لأنه تعالى ذم الفريقين فى هذه الآية على لفظ واحد، بل نقول: إن ذم تارك النهى عن المنكر أقوى لأنه تعالى قال فى المقدمين على الاثم والعدوان وأكل السحت (لبئس ما كانوا يعملون) وقال فى العلماء التاركين للنهى عن المنكر (لبئس ما كانوا يصنعون) والصنع أقوى من العمل لأن العمل

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ «٦٤»

انما يسمى صناعة إذا صار مستقرا راسخا متمكنا ، فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ ، وذنب التاركين للنهى عن المنكر ذنبا راسخا ، والأمر فى الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح ، وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه ، فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذى شرب صاحبه الدواء فما زال ، فكما أن هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول ، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دل على أن مرض القلب فى غاية القوة والشدة ، وعن ابن عباس : هى أشد آية فى القرآن ، وعن الضحاك : ما فى القرآن آية أخوف عندى منها والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾

اعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذا الموضع اشكال . وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا ذلك ، ولا شك فى أن الله تعالى صادق فى كل ما أخبر عنه ، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة ، وأيضا المذهب الذى يحكى عن العقلاء لا بد وأن يكون معلوم البطلان بضرورة العقل ، والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل ، لأن قولنا «الله» اسم لموجود قديم ، وقادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة ، والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره

إذا ثبت هذا فنقول : حصل الاشكال الشديد فى كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول : عندنا فيه وجوه : الأول : لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام ، فانهم لما سمعوا قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) قالوا : لو احتاج إلى القرض لكان فقيرا عاجزا ، فلما حكموا بأن الاله الذى يستقرض شيئا من عباده فقير مغلول اليدين، لا جرم حكى الله عنهم هذا الكلام الثانى : لعل القوم لما رأوا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فى غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على

سبيل السخرية والاستهزاء : ان إله محمد فقير مغلول اليد ، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث : قال المفسرون : اليهود كانوا أكثر الناس مالا وثروة ، فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود : يد الله مغلولة ، أى مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل ، والجاهل إذا وقع فى البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ . الرابع : لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة ، وهو أنه تعالى موجب لذاته ، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد ، وانه تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجوه التى عليها تقع ، فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد . الخامس : قال بعضهم : المراد هو قول اليهود : ان الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التى عبدنا العجل فيها ، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا فى هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة ، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب ، وهذا قول الحسن . فثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ، ومنه قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) قالوا : والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لاسيما لدفع المال ولانفاقه ، فأطلقوا اسم السبب على المسبب ، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والانامل . فقيل للجواد : فياض الكف مبسوط اليد ، وبسط البنان ترب الأنامل . ويقال للبخيل : كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل .

فان قيل : فلما كان قوله (يدالله مغلولة) المراد منه البخل وجب أن يكون قوله (غلت أيديهم) المراد منه أيضا البخل لتصح المطابقة ، والبخل من الصفات المذمومة التى نهى الله تعالى عنها ، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك ؟

قلنا : قوله (يد الله مغلولة) عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ، ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر ، وتارة يكون لأجل العجز ، فكذلك قوله (غلت أيديهم) دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة ؛ سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل ، وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) فيه وجهان : الأول : أنه دعاء عليهم ، والمعنى أنه تعالى يعلمنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء فى قوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) وكما علمنا الدعاء على المنافقين فى قوله (فزادهم الله مرضا) وعلى أبى لهب فى قوله (تبت يدا أبى لهب) الثانى : أنه إخبار . قال الحسن : غلت أيديهم فى نار جهنم على الحقيقة ، أى شدت إلى

أعناقهم جزاء لهم على هذا القول.

فان قيل : فاذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لهم على هـذا القول ، فكان ينبغى أن يقال : فغلت أيديهم .

قلنا : حذف العطف وإن كان مضمراً إلا أنه حذف لفائدة ، وهى أنه لما حذف كان قوله (غلت أيديهم) كالكلام المبتدأ به ، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة ؛ لأن الابتداء بالشىء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ، ونظير هـذا الموضع فى حذف فاء التعقيب قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا) ولم يقل : فقالوا أتتخذنا هزواً . وأما قوله (ولعنوا بما قالوا) قال الحسن : عذبوا فى الدنيا بالجزية وفى الآخرة بالنار .

ثم قال تعالى ﴿بل يداه مبسوطتان﴾

واعلم أن الكلام فى هـذه الآية من المهمات ، فان الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة باثبات اليد ، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد . قال تعالى (يد الله فوق أيديهم) وتارة باثبات اليدين لله تعالى : منها هذه الآية ، ومنها قوله تعالى لابليس الملعون (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) وتارة باثبات الأيدى . قال تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما)

إذا عرفت هـذا فنقول . اختلفت الأمة فى تفسير يد الله تعالى ، فقالت المجسمة : إنها عضو جسمانى كما فى حق كل أحد ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح فى إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شىء من هذه الأعضاء ، فلولم تحصل لله هـذه الأعضاء لزم القدح فى كونه إلها ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له . قالوا . وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحمله على شىء آخر ترك للغة ، وإنه لايجوز.

واعلم أن الكلام فى إبطال هذا القول مبنى على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لاينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، ومالاينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه فى المقدار ، وكل ماكان متناهيا فى المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء ، وكل ماكان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال ، وكل ماكان كذلك افتقر الى مايركبه ويؤلفه ، وكل ماكان كذلك فهو محدث ، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما ، فيمتنع أن تكون يده عضوا جسمانيا .

وأما جمهور الموحدين فلهم فى لفظ اليد قولان : الأول : قول من يقول : القرآن لما دل

على اثبات اليد لله تعالى آمنا به ، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض آمنا به ، فأما أن اليد ماهى وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ، وهذا هو طريقة السلف .

وأما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر فى اللغة على وجوه : أحدها : الجارحة وهومعلوم ، وثانيها: النعمة ، تقول : لفلان عندى يد أشكره عليها ، وثالثها : القوة قال تعالى (أولى الايدى والابصار) فسروه بذوى القوى والعقول ، وحكى سيبويه أنهم قالوا : لا يد لك بهذا ، والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها : الملك ، يقال : هذه الضيعة فى يدفلان ، أى فى ملكه . قال تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) أى يملك ذلك ، وخامسها : شدة العناية والاختصاص . قال تعالى (لما خلقت بيدى) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات . ويقال : يدى لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئا .

ـ إذا عرفت هذا فنقول : اليد فى حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعانى فكلها حاصلة . وههنا قول آخر ، وهو أن أبا الحسن الاشعرى رحمه الله زعم فى بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهى صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال : والذى يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء ، لأن ذلك حاصل فى جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء زعموا أن اليد فى حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فان قيل : ان فسرتم اليد فى حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل ؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة ، وباثبات الايدى أخرى ، وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها)

والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل (بل يداه مبسوطتان) أى ليس الأمر على ماوصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال . فان من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه ، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين : الأول : أنه نسبة بحسب الجنس ، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لانهاية لها ، فقيل : نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن ، أو نعمة النفع ونعمة

الدفع ، أونعمة الشدة ونعمة الرخاء . الثانى : أن المراد بالتثنية المبالغة فى وصف النعمة ، ألا ترى أن قولهم «لبيك» معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك «سعديك» معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين . فكذلك الاية : المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة .

ثم قال تعالى ﴿ينفق كيف يشاء﴾ أى يرزق ويخلق كيف يشاء ، إن شاء قتر ، وإن شاء وسع . وقال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر مايشاء) وقال (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) وقال (قل اللهم مالك الملك) إلى قوله (وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير)

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة ، وذلك لأنهم قالوا : يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للمطيع ، ويجب عليه أن لايعاقبه ، ويجب عليه أن لايدخل العاصى الجنة ، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه ، فهذا المنع والحجر والقيد يجرى مجرى الغل ، فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه ، وليس لأحد عليه استحقاق ، ولا لأحد عليه اعتراض كما قال (قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا) فقوله سبحانه (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة ، والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم .

ثم قال تعالى ﴿وليزيدن كثيراً منهم ماأنزل اليك من ربك طغياناً وكفراً﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالكثير علماء اليهود ، يعنى ازدادوا عند نزول ماأنزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة فى الكفر وغلواً فى الانكار ، كما يقال : مازادتك موعظتى الاشرا . وقيل : اقامتهم على الكفر زيادة منهم فى الكفر .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أصحابنا : دلت الآية على أنه تعالى لايراعى مصالح الدين والدنيا لأنه تعالى لما علم أنهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا وضلالا ، فلو كانت أفعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه انزال تلك الآيات ، فلما أنزلها علمنا أنه تعالى لا يراعى مصالح العباد ، ونظيره قوله (فزادتهم رجسا الى رجسهم)

فان قالوا : علم الله تعالى من حالهم أنهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر ، فلهذا حسن منه تعالى إنزالها .

قلنا : فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لأجل انزال تلك الآيات ، وهذا يقتضى أن

تكون اضافة ازياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا ، وذلك تكذيب لنص القرآن .

ثم قال تعالى ﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة ﴾

واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بين أنهم إنما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لأجل الحسد ولأجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة .

ثم إنه تعالى بين أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لاجرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين ، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا ، لأن كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته ، يبالغ فى نصرته ويطعن فى كل ماسواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه ، فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم ، وانتهى الامر فيه الى أن بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا ، وفى قوله (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء) قولان : الأول : المراد منه مابين اليهود والنصارى من العداوة لأنه جرى ذكرهم فى قوله (لاتتخذوا اليهود والنصارى) وهو قول الحسن ومجاهد . الثانى : أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود ، فان بعضهم جبرية ، وبعضهم قدرية ، وبعضهم موحدة ، وبعضهم مشبهة ، وكذلك بين فرق النصارى : كالملكانية والنسطورية واليعقوبية .

فان قيل : فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين ، فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى ؟

قلنا : هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين ، أما فى ذلك الزمان فلم يك شىء من ذلك حاصلا ، فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى .

ثم قال تعالى ﴿ كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ﴾

وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن عن اليهود ، وهو أنهم كلما هموا بأمر من الأمور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا) قال قتادة : لا تلقى اليهود ببلدة إلا وجدتهم من أذل الناس .

ثم قال تعالى ﴿ ويسعون فى الأرض فسادا ﴾ أى ليس يحصل فى أمرهم قوة من العزة والمنعة ، إلا أنهم يسعون فى الأرض فسادا ، وذلك بأن يخدعوا ضعيفا ، ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية . وقيل : انهم لما خالفوا حكم التوراة سلط عليهم بختنصر ، ثم أفسدوا فسلط عليهم بطرس الرومى ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين .

ثم قال تعالى ﴿ والله لايحب المفسدين ﴾ وذلك يدل على أن الساعى فى الأرض بالفساد ممقوت عند الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ «٦٥» وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ «٦٦»

ثم قال تعالى ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيآتهم ولأدخلناهم جنات النعيم﴾

واعلم أنه تعالى لما بالغ فى ذمهم وفى تهجين طريقتهم بين أنهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا ، أما سعادات الآخرة فهى محصورة فى نوعين : أحدهما : رفع العقاب ، والثانى : إيصال الثواب ، أما رفع العقاب فهو المراد بقوله (لكفرنا عنهم سيآتهم) وأما إيصال الثواب فهو المراد بقوله (ولأدخلناهم جنات النعيم)

فان قيل : الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيآت وإعطاء الحسنات ، فلم ضم اليه شرط التقوى ؟

قلنا : المراد كونه آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة ، لا لغرض آخر من الأغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون .

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾

واعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة ، بين فى هذه الآية أيضا أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها ، وفى إقامة التوراة والانجيل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يعملوا بما فيها من الوفاء بعهود الله فيها ، ومن الاقرار باشتمالها على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : إقامة التوراة إقامة أحكامها وحدودها كما يقال : أقام الصلاة اذا قام بحقوقها ، ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها : إنه أقامها . وثالثها : أقاموها نصب أعينهم لئلا يزلوا فى شىء من حدودها ، وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الأول أحسن .

وأما قوله تعالى ﴿ وما أنزل اليهم ﴾ ففيه قولان : الأول : أنه القرآن ، والثانى : أنه كتب سائر الانبياء : مثل كتاب شعياء ومثل كتاب حيقوق ، وكتاب دانيال ، فان هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام .

وأما قوله تعالى ﴿ لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصابهم القحط والشدة ، وبلغوا الى حيث قالوا : يدالله مغلولة فالله تعالى بين أنهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة ، وفى قوله (لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) وجوه : الأول : أن المراد منه المبالغة فى شرح السعة والخصب ، لاأن هناك فوقا وتحتا ، والمعنى لأكلوا أكلا متصلا كثيرا ، وهو كما تقول : فلان فى الخير من فرقه الى قدمه ، تريد تكاثف الخير وكثرته عنده . الثانى : أن الاكل من فوق نزول القطر ، ومن تحت الأرجل حصول النبات ، كما قال تعالى فى سورة الاعراف (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) الثالث : الأكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ، ومن تحت الأرجل الزروع المغلة ، والرابع : المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار ، فيجتنون ماتهدل من رؤس الشجر ، ويلتقطون ماتساقط على الأرض من تحت أرجلهم ، والخامس : يشبه أن يكون هذا اشارة الى ماجرى على اليهود من بنى قريظة وبنى النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن أوطانهم .

ثم قال تعالى ﴿ منهم أمة مقتصدة ﴾ معنى الاقتصاد فى اللغة الاعتدال فى العمل من غير غلو ولا تقصير ، وأصله القصد ، وذلك لأن من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب ، أما من لم يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا ، تارة يذهب يمينا وأخرى يسارا ، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدى الى الغرض ، ثم فى هذه الأمة المقتصدة قولان : أحدهما : أن المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب : كعبد الله ابن سلام من اليهود ، والنجاشى من النصارى ، فهم على القصد من دينهم ، وعلى المنهج المستقيم منه ، ولم يميلوا الى طرفى الافراط والتفريط . والثانى : المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولا فى دينهم ، ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة ، كما قال (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك)

ثم قال تعالى ﴿ وكثير منهم ساء ما يعملون ﴾ وفيه معنى التعجب كأنه قيل : وكثير منهم ما أسوأ عملهم ، والمراد : منهم الأجلاف المذمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ «٦٧»

ينجع فيهم القول .

قوله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ أمر الرسول بأن لا ينظر إلى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال (بلغ) أى واصبر على تبليغ ما أنزلته إليك من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم ، فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم . وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله بعثنى برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت أن الناس يكذبونى واليهود والنصارى وقريش يخوفونى ، فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية» وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أيام اقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفى بعضه إشفاقا على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه ، فلما أعز الله الاسلام وأيده بالمؤمنين قال له (ياأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك من ربك) أى لاتراقبن أحدا ، ولاتترك شيئا مما أنزل اليك خوفا من أن ينالك مكروه .

ثم قال تعالى ﴿وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع (رسالاته) فى هذه الآية وفى الأنعام (حيث يجعل رسالاته) على الجمع ، وفى الاعراف (برسالتى) على الواحد ، وقرأ حفص عن عاصم على الضد ، ففى المائدة والأنعام على الواحد ، وفى الاعراف على الجمع ، وقرأ ابن كثير فى الجميع على الواحد ، وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع .

حجة من جمع أن الرسل يبعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة فى الشريعة ، وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم فهى رسالة ، فحسن لفظ الجمع ، وأما من أفرد فقال : القرآن كله رسالة واحدة ، وأيضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله (وادعوا ثبوراً كثيرا) فوقع الاسم الواحد على الجمع ، وكذا ههنا لفظ الرسالة وان كان واحدا إلا أن المراد هو الجمع .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : ان قوله (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، فأى فائدة فى هذا الكلام ؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد : انك ان لم تبلغ واحداً منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها ،

وهذا الجواب عندى ضعيف ، لأن من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل : انه ترك الكل لكان كذبا ولو قيل أيضا : إن مقدار الجرم فى ترك البعض مثل مقدار الجرم فى ترك الكل فهو أيضا محال ممتنع ، فسقط هذا الجواب

والأصح عندى أن يقال : ان هذا خرج على قانون قوله :

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

ومعناه أن شعرى قد بلغ فى الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه : انه شعرى فقد انتهى مدحه إلى الغاية التى لا يمكن أن يزاد عليها ، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا ههنا : فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، يعنى أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ ، فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون فى سبب نزول الآية وجوها : الأول : أنها نزلت فى قصة الرجم والقصاص على ما تقدم فى قصة اليهود . الثانى : نزلت فى عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبى سكت عنهم ، فنزلت هذه الآية . الثالث : لما نزلت آية التخيير ، وهو قوله (يا أيها النبى قل لأزواجك) فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت . الرابع : نزلت فى أمر زيد وزينب بنت جحش . قالت عائشة رضى الله عنها : من زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحى فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول (يا أيها الرسول بلغ) ولو كتم رسول الله شيئا من الوحى لكتم قوله (وتخفى فى نفسك ماالله مبديه) الخامس : نزلت فى الجهاد ، فان المنافقين كانوا يكرهونه ، فكان يمسك أحيانا عن حثهم على الجهاد . السادس : لما نزل قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال (بلغ) يعنى معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم ، والله يعصمك منهم . السابع : نزلت فى حقوق المسلمين ، وذلك لأنه قال فى حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك «هل بلغت» قالوا نعم ، قال عليه الصلاة والسلام «اللهم فاشهد» الثامن : روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة فى بعض أسفاره وعلق سيفه عليها ، فأتاه أعرابى وهو نائم فأخذ سيفه واخترطه وقال : يا محمد من يمنعك منى؟ فقال «الله» فرعدت يد الاعرابى وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه ، فأنزل الله هذه الآية وبين أنه يعصمه من الناس . التاسع : كان يهاب قريشا واليهود والنصارى ، فأزال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية . العاشر : نزلت الآية فى فضل على بن أبى طالب عليه السلام ، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال «من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» فلقيه عمر

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٦٨»

رضي الله عنه فقال : هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي .

واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى ، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم ، وذلك لأن ماقبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها .

﴿المسألة الرابعة﴾ في قوله ﴿والله يعصمك من الناس﴾ سؤال ، وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ماروى أنه عليه الصلاة والسلام شج وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته ؟

والجواب من وجهين : أحدهما : أن المراد يعصمه من القتل ، وفيه التنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل مادون النفس من أنواع البلاء ، فما أشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ! وثانيها : أنها نزلت بعد يوم أحد .

واعلم أن المراد من «الناس» ههنا الكفار ، بدليل قوله تعالى ﴿إن الله لايهدي القوم الكافرين﴾

ومعناه أنه تعالى لايمكنهم مما يريدون . وعن أنس رضي الله عنه : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية ، فأخرج رأسه من قبة أدم وقال : انصرفوا ياأيها الناس فقد عصمني الله من الناس .

قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم﴾

واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طاب للسامع أو ثقل عليه أمر بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جداً فقال (قل ياأهل الكتاب) من اليهود والنصارى (لستم

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٦٩»

على شيء) من الدين ولا فى أيديكم شيء من الحق والصواب ، كما تقول : هذا ليس بشيء إذا أردت تحقيره وتصغير شأنه .

وقوله (حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا)

وهذا مذكور فيما قبل ، والتكرير للتأكيد

ثم قال تعالى ﴿فلا تأس على القوم الكافرين﴾ وفيه وجهان : الأول : لا تأسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم ، فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا إلى المؤمنين . الثانى : لا تتأسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم ، فانهم من الكافرين المستحقين لذلك ، روى ابن عباس أنه جاء جماعة من اليهود وقالوا : يا محمد ألست تقر أن التوراة حق من الله تعالى ؟ قال بلى ، قالوا : فانا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها ، فنزلت هذه الآية

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ قد تقدم تفسير هذه الآية فى سورة البقرة ، وبقى ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الاعراب يقتضى أن يقال : والصابئين ، وهكذا قرأ أبى بن كعب وابن مسعود وابن كثير ، وللنحويين فى علة القراءة المشهورة وجوه : الأول : وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير ، كأنه قيل : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون ، والصابئون كذلك ، فحذف خبره ، والفائدة فى عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين فى هذه الآية ضلالا ، فكأنه قيل : كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ، حتى الصابئون فانهم إن آمنوا كانوا أيضا كذلك

﴿الوجه الثانى﴾ وهو قول الفراء أن كلمة «إن» ضعيفة فى العمل ههنا ، وبيانه من وجوه : الأول : ان كلمة «ان» انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين

الحرف ضعيفة . الثانى : انها وان كانت تعمل لكن إنما تعمل فى الاسم فقط ، أما الخبر فانه بقى مرفوعا بكونه خبر المبتدا ، وليس لهذا الحرف فى رفع الخبر تأثير ، وهذا مذهب الكوفيين ، وقد بيناه بالدليل فى سورة البقرة فى تفسير قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الثالث : انها انما يظهر أثرها فى بعض الأسماء ، أما الأسماء التى لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها ، والأمر هنا كذلك ، لأن الاسم هنا هو قوله (الذين) وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض

إذا ثبت هذا فنقول : إنه إذا كان اسم «إن» بحيث لا يظهر فيه أثر الاعراب . فالذى يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف ، والرفع على إسقاط عمله ، فلا يجوز أن يقال : إن زيداً وعمرو قائمان لأن زيداً ظهر فيه أثر الاعراب ، لكن إنما يجوز أن يقال : إن هؤلاء وإخوتك يكرموننا ، وإن هذا نفسه شجاع ، وإن قطام وهند عندنا ، والسبب فى جواز ذلك أن كلمة «إن» كانت فى الأصل ضعيفة العمل ، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر فى اسمها صارت فى غاية الضعف ، فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه ، وهو كونه مبتدأ ، فهذا تقرير قول الفراء ، وهو مذهب حسن وأولى من مذهب البصريين ، لأن الذى قالوه يقتضى أن كلام الله على الترتيب الذى ورد عليه ليس بصحيح ، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم ، وأما على قول الفراء فلا حاجة اليه ، فكان ذلك أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض النحويين : لا شك أن كلمة «إن» من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر ، وكون المبتدا مبتدأ والخبر خبرا وصف حقيقى ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله ، وكونه مبتدأ يقتضى الرفع .

إذا ثبت هذا فنقول : المعطوف على اسم «إن» يجوز انتصابه بناء على إعمال هذا الحرف ، ويجوز ارتفاعه أيضاً لكونه فى الحقيقة مبتدأ محدثاً عنه ومخبراً عنه .

طعن صاحب الكشاف فيه وقال : إنما يجوز ارتفاعه على العطف على محل «إن واسمها» بعد ذكر الخبر ، تقول : إن زيدا منطلق وعمرا وعمرو بالنصب على اللفظ ، والرفع على موضع «إن» واسمها ، لأن الخبر قد تقدم ، وأما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز ، لأنا لو رفعناه على محل «إن واسمها» لكان العامل فى خبرهما هو المبتدا ، ولو كان كذلك لكان العامل فى خبرهما هو الابتداء ، لأن الابتداء هو المؤثر فى المبتدا والخبر معا ، وحينئذ يلزم فى الخبر المتأخر أن يكون مرفوعا بحرف «ان» وبمعنى الابتداء ، فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان ، وانه محال .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وبيانه من وجوه : الأول : ان هـذه الأشياء التى تسميها النحويون : رافعة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لأعيانها ، فان هذا لا يقوله عاقل، بل المراد أنها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهـذه الحركات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال ، ألاترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى

﴿والوجه الثانى﴾ فى ضعف هذا الجواب أنه بناه على أن كلمة «ان» مؤثرة فى نصب الاسم ورفع الخبر ، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون : لاتأثير لهـذا الحرف فى رفع الخبر البتة ، وقد أحكمنا هذه المسألة فى سورة البقرة .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لايكون خبرا عنها ، لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته ، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة

وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وان كان فى اللفظ واحداً إلا أنه فى التقدير متعدد ، وهو لامحالة موجود بحسب التقدير والنية ، وإذا حصل التعدد فى الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء ، وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد . والذى يحقق ذلك انه سلم ان بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب فى المعطوف عليه ، ولا شك أن هذا المعطوف إنما جاز ذلك فيه لأنا نضمر له خبرا ، وحكمنا بأن ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان قبل ذكر الخبر إذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل أنه لابد من الحكم بتقدير الخبر ، وذلك إنما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة ، وعلى هذا التقدير يسقط ماذكر من الالتزام والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين أن أهل الكتاب ليسوا على شيء مالم يؤمنوا ، بين أن هذا الحكم عام فى الكل ، وانه لايحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، وذلك لأن الانسان له قوتان : القوة النظرية ، والقوة العملية ، أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق ، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير ، وأعظم المعارف شرفا معرفة أشرف الموجودات . وهو الله سبحانه وتعالى ، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر؛ فلا جرم كان أفضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وأفضل الخيرات فى الأعمال أمران : المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود ، والسعى فى ايصال النفع إلى الخلق

لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ «٧٠»

كما قال عليه الصلاة والسلام «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله» ثم بين تعالى أن كل من أتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن. والفائدة فى ذكرهما أن الخوف يتعلق بالمستقبل، والحزن بالماضى، فقال (لا خوف عليهم) بسبب مايشاهدون من أهوال القيامة (ولا هم يحزنون) بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لأنهم وجدوا أمورا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت لهم حاصلة فى الدنيا، ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا

فان قيل: كيف يمكن خلو المكلف الذى لا يكون معصوما عن أهوال القيامة؟

والجواب من وجهين: الأول: أنه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح، ولا يكون آتيا بالعمل الصالح إلا إذا كان تاركا لجميع المعاصى، والثانى: أنه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتدبه

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة: انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح، والمشروط بشىء عدم عند عدم الشرط، فلزم أن من لم يأت مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن، وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة

والجواب: أن صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة، فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى قال فى أول الآية (ان الذين آمنوا) ثم قال فى آخر الآية (من آمن بالله) وفى هذا التكرير فائدتان، الأولى: ان المنافقين كانوا يزعمون أنهم مؤمنون، فالفائدة فى هذا التكرير إخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن

﴿الفائدة الثانية﴾ أنه تعالى أطلق لفظ الايمان، والايمان يدخل تحته أقسام، وأشرفها الايمان بالله واليوم الآخر، فكانت الفائدة فى الاعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الايمان، وقد ذكرنا وجوها كثيرة فى قوله (يا أيها الذين آمنوا) وكلها صالحة لهذا الموضع

﴿المسألة السادسة﴾ الراجع إلى اسم «ان» محذوف، والتقدير: من آمن منهم، إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما، والله أعلم

قوله تعالى ﴿لقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون﴾

اعلم أن المقصود بيان عتو بنى اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله ، وهو متعلق بما افتتح الله به السورة ، وهو قوله (أوفوا بالعقود) فقال (لقد أخذنا ميثاق بنى اسرائيل) يعنى خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادى إلى كيفية الاستدلال ، وأرسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والأحكام. وقوله (كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم) جملة شرطية وقعت صفة لقوله (رسلا) والراجع محذوف ، والتقدير : كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم ، أى بما يخالف أهواءهم ومايضاد شهواتهم من مشاق التكليف .

وههنا سؤالات :

الأول : أين جواب الشرط ؟ فان قوله (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) لا يصلح أن يكون جوابا لهذا الشرط ، لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين .

والجواب : أن جواب الشرط محذوف ، وانما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه ، والتقدير : كلما جاءهم رسول ناصبوه ، ثم انه قيل : فكيف ناصبوه ؟ فقيل : فريقا كذبوا وفريقا يقتلون . وقوله : الرسول الواحد لا يكون فريقين . فنقول : إن قوله (كلما جاءهم رسول) يدل على كثرة الرسل ، فلا جرم جعلهم فريقين .

﴿السؤال الثانى﴾ لم ذكر أحد الفعلين ماضيا ، والآخر مضارعا ؟

والجواب : أنه تعالى بين أنهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى فى كل مقام ، وكيف كانوا يتمردون على أوامره وتكاليفه ، وانه عليه السلام إنما توفى فى التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله فى مقاتلة الجبارين .

وأما القتل فهو مااتفق لهم فى حق زكريا ويحيى عليهما السلام ، وكانوا قد قصدوا أيضا قتل عيسى وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه ، فذكر التكذيب بلفظ الماضى هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام ؛ لأنه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة ، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر .

﴿السؤال الثالث﴾ ماالفائدة فى تقديم المفعول فى قوله تعالى (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون)

والجواب : قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية ، فالتكذيب والقتل وان كانا منكرين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقبح، فكان التقديم لهذه الفائدة .

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ «٧١»

ثم قال تعالى ﴿وحسبوا أن لاتكون فتنة﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو عمرو (أن لاتكون فتنة) برفع نون (تكون) والباقون بالنصب . وذكر الواحدى لهذا تقريرا حسنا فقال : الافعال على ثلاثة أضرب : فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو: العلم والتيقن والتبين ، فما كان مثل هذا يقع بعده (أن) الثقيلة ولم يقع بعده (أن) الخفيفة الناصبة للفعل ، وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره ، فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات و«أن» الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ، ومثاله من القرآن قوله تعالى (ويعلمون أن الله هو الحق المبين . ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده . ألم يعلم بأن الله يرى) والباء زائدة .

والضرب الثانى : فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار ، نحو : أطمع وأخاف وأرجو ، فهذا لايستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل . قال تعالى (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى . تخافون أن يتخطفكم الناس . فخشينا أن يرهقهما)

والضرب الثالث : فعل يحذو مرة إلى هذا القبيل ومرة أخرى الى ذلك القبيل نحو : حسب وأخواتها ، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لايكون ثابتاً ومستقرا ، وتارة بمعنى العلم فيما يكون مستقرا .

إذا عرفت هذا فنقول : يمكن إجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار، لأن القوم كانوا جازمين بأنهم لايقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل فى الفتنة والعذاب ، ويمكن إجراؤه بحيث لايفيد هذا الثبات من حيث أنهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع ، فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية ، وإذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لاجرم ظهر الوجه فى صحة كل واحدة من هاتين القراءتين ، فمن رفع قوله (أن لاتكون) كان المعنى : أنه لاتكون ، ثم خففت المشددة وجعلت «لا» عوضاً من حذف الضمير ، فلو قلت : علمت أن يقول ، بالرفع لم يحسن حتى تأتى بما يكون عوضاً من حذف الضمير : نحو السين وسوف وقد ، كقوله (علم أن سيكون) ووجه النصب ظاهر .

ثم قال الواحدى : وكلا الوجهين قد جاء به القرآن ، فمثل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة

قوله (أم حسب الذين يعملون السيآت أن يسبقونا . أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم . الم أحسب الناس أن يتركوا) ومثل قراءة من رفع (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم . أيحسبون أنما نمدهم به . أيحسب الانسان أن لن نجمع) فهذه مخففة من الثقيلة لأن الناصبة للفعل لا يقع بعدها «لن» ومثل المذهبين فى الظن قوله (تظن أن يفعل . إن ظننا أن يقيما) ومن الرفع قوله (وأنا ظننا أن لن تقول الانس والجن . وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا) فأن ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله (علم أن سيكون) لأن «أن» الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن ، لأن «لن» تفيد التأكيد ، و«أن» الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه .

﴿المسألة الثانية﴾ أن باب حسب من الأفعال التى لا بد لها من مفعولين ، إلا أن قوله (أن لا تكون فتنة) جملة قامت مقام مفعولى حسب لأن معناه : وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم ،

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون فى «الفتنة» وجوها ، وهى محصورة فى عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ، ثم عذاب الدنيا أقسام : منها القحط ، ومنها الوباء ، ومنها القتل ، ومنها العداوة ، ومنها البغضاء فيما بينهم ، ومنها الادبار والنحوسة ، وكل ذلك قد وقع بهم ، وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه .

واعلم أن حسبانهم أن لا تقع فتنة يحتمل وجهين : الأول : أنهم كانوا يعتقدون أن النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام ، وكانوا يعتقدون أن الواجب عليهم فى كل رسول جاء بشرع آخر أنه يجب عليهم تكذيبه وقتله ، والثانى : أنهم وإن اعتقدوا فى أنفسهم كونهم مخطئين فى ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكانوا يعتقدون أن نبوة أسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العقاب الذى يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب .

ثم قال تعالى ﴿فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على أن عماهم وصممهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين . واختلف المفسرون فى المراد بهاتين المرتين على وجوه : الأول : المراد أنهم عموا وصموا فى زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ، ثم عموا وصموا كثير منهم فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوته ورسالته ، وإنما قال (كثير منهم) لأن أكثر اليهود وإن أصروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أن

جمعاً منهم آمنوا به : مثل عبد الله بن سلام وأصحابه . الثانى : عموا وصموا حين عبدوا العجل ، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ، ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت ، وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة : الثالث : قال القفال رحمه الله تعالى : ذكر الله تعالى فى سورة بنى إسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيراً لهذه الآية فقال (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيرا فاذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا) فهذا فى معنى (فعموا وصموا) ثم قال (فاذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا) فهذا فى معنى قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) الرابع : أن قوله (فعموا وصموا) إنما كان برسول أرسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم ، ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة أخرى .

﴿المسألة الثانية﴾ قرئ . عموا وصموا بالضم على تقدير : عماهم الله وصمهم الله ، أى رماهم وضربهم بالعمى والصمم ، كما تقول : نزكته إذا ضربته بالنزك ، وهو رمح قصير ، وركبته اذا ضربته بركبتك .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) وجوه : الأول : على مذهب من يقول من العرب «أكلونى البراغيث» والثانى : أن يكون (كثير منهم) بدلا عن الضمير فى قوله (ثم عموا وصموا) والابدال كثير فى القرآن قال تعالى (الذى أحسن كل شىء خلقه) وقال (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وهذا الابدال ههنا فى غاية الحسن ، لأنه لو قال : عموا وصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك ، فلما قال (كثير منهم) دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا للكل . الثالث : أن قوله (كثير منهم) خبر مبتدا محذوف ، والتقدير : هم كثير منهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر ، فنقول : إن فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد ، والأول يبطل قول المعتزلة ، والثانى باطل لأن الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه .

فان قالوا : انما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم .

قلنا : حاصل هذا أنهم انما اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر، إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الأول ، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه ، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى .

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ «٧٢» لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٧٣»

ثم قال تعالى ﴿والله بصير بما يعملون﴾ أى من قتل الانبياء وتكذيب الرسل ، والمقصود منه التهديد .

قوله تعالى ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يابنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم﴾

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا فى الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم ، وهذا هو قول اليعقوبية لأنهم يقولون : ان مريم ولدت إلها ، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون: إن الله تعالى حل فى ذات عيسى واتحد بذات عيسى ، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال . وهذا تنبيه على ماهو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره فى أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه .

ثم قال تعالى ﴿انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ ومعناه ظاهر . واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلدا ، قالوا : وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد فى حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار ، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقى لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة .

ثم قال تعالى ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «ثلاثة» كسرت بالاضافة ، ولا يجوز نصبها لأن معناه: واحد ثلاثة . أما إذا قلت : رابع ثلاثة فهنا يجوز الجر والنصب ، لأن معناه الذى صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم .

أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٧٤» مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير قول النصارى (ثالث ثلاثة) طريقان: الأول: قول بعض المفسرين، وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة، والذى يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح (أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله) فقوله (ثالث ثلاثة) أى أحد ثلاثة آلهة، أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم (وما من إله إلا إله واحد) وعلى هذا التقدير ففى الآية إضمار، إلا أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذاهبهم، قال الواحدى: ولا يكفر من يقول: إن الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة، فانه ما من شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم، لقوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم)

﴿والطريق الثانى﴾ أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم أب، وابن، وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: ان الكلمة التى هى كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر، واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد.

واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل، فان الثلاثة لا تكون واحدا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا يرى فى الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى.

ثم قال تعالى ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ فى «من» قولان: أحدهما: أنها صلة زائدة والتقدير: وما إله إلا إله واحد، والثانى: أنها تفيد معنى الاستغراق، والتقدير: وما فى الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد.

ثم قال تعالى ﴿وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾ قال الزجاج: معناه: ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين؛ لأن كثيرا منهم تابوا عن النصرانية.

ثم قال تعالى ﴿أفلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم﴾ قال الفراء: هذا أمر فى لفظ الاستفهام كقوله (فهل أنتم منتهون) فى آية تحريم الخمر.

انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ «٧٥» قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَالاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا وَاللهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «٧٦»

ثم قال تعالى ﴿ماالمسيح بن مريم الارسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة﴾ أى ماهو الارسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها ، فان كان الله أبرأ الاكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى ، وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولاأنثى (وأمه صديقة) وفى تفسير ذلك وجوه : أحدها : أنها صدقت بآيات ربها وبكل ماأخبر عنه ولدها . قال تعالى فى صفتها (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) وثانيها : أنه تعالى قال (فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة ، وثالثها : أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصى وشدة جدها واجتهادها فى اقامة مراسم العبودية ، فان الكامل فى هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

ثم قال تعالى ﴿كانا يأكلان الطعام﴾

واعلم أن المقصود من ذلك : الاستدلال على فساد قول النصارى ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن ، وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا إلها ، والثانى : أنهما كانا محتاجين ، لأنهما كانا محتاجين الى الطعام أشد الحاجة ، والاله هو الذى يكون غنيا عن جميع الاشياء ، فكيف يعقل أن يكون الها . الثالث قال بعضهم : إن قوله (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث لأن من أكل الطعام فانه لا بد وأن يحدث ، وهذا عندى ضعيف من وجوه : الأول : أنه ليس كل من أكل أحدث ، فان أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون . الثانى : ان الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام ، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس باله ، فأى حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر . الثالث : أن الاله هو القادر على الخلق والايجاد ، فلو كان إلها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب ، فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلها للعالمين ، وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل

ثم قال تعالى ﴿انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون﴾ يقال : أفكه يأفكه إفكا إذا صرفه ، والافك الكذب لأنه صرف عن الحق ، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه ، وقد

قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِى دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ «٧٧»

أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر ، ومعنى قوله (أنى يؤفكون) أنى يصرفون عن الحق ، قال أصحابنا : الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق ، والانسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب ، لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك ، فعلمنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذى صرفهم عن ذلك

ثم قال تعالى ﴿قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا﴾ وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى ، وهو يحتمل أنواعا من الحجة : الأول : أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء ، فما قدر على الاضرار بهم ، وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم ، والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلها . الثانى : أن مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل فى منخريه ، ومن كان فى الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلها . الثالث : أن إله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه ، ويكون كل ما سواه محتاجا اليه ، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى ، لأن الاله لا يعبد شيئا ، إنما العبد هو الذى يعبد الاله ، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجا فى تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم ، واذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد ، وهذا هو عين الدليل الذى حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لأبيه (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

ثم قال تعالى ﴿والله هو السميع العليم﴾ والمراد منه التهديد يعنى سميع بكفرهم عليم بضمائرهم .

قوله تعالى ﴿قل ياأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا على أباطيل اليهود ، ثم تكلم ثانياً على أباطيل النصارى وأقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها ، فعندذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال (ياأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق) والغلو نقيض التقصير . ومعناه الخروج عن الحد ، وذلك لأن الحق بين طرفى الافراط والتفريط ، ودين الله بين الغلو والتقصير . وقوله (غير الحق) صفة المصدر ، أى

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

لا تغلوا فى دينكم غلواً غير الحق ، أى غلواً باطلا ، لأن الغلو فى الدين نوعان : غلوحق ، وهو أن يبالغ فى تقريره وتأكيده ، وغلو باطل وهو أن يتكلف فى تقرير الشبه واخفاء الدلائل ، وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا . والى أنه كذاب ، والنصارى ادعوا فيه الالهية .

ثم قال تعالى ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ الأهواء ههنا المذاهب التى تدعو اليها الشهوة دون الحجة . قال الشعبي : ماذكر الله لفظ الهوى فى القرآن إلا ذمه . قال (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . واتبع هواه فتردى . وماينطق عن الهوى . أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) قال أبو عبيدة : لم نجد الهوى يوضع إلا فى موضع الشر . لا يقال : فلان يهوى الخير ، إنما يقال : يريد الخير ويحبه . وقال بعضهم : الهوى إله يعبد من دون الله . وقيل : سمي الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار ، وأنشد فى ذم الهوى :

إن الهوى لهو الهوان بعينه ﴿ فاذا هويت فقد لقيت هوانا

وقال رجل لابن عباس : الحمد لله الذى جعل هواى على هواك ، فقال ابن عباس : كل هوى ضلالة

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى وصفهم بثلاث درجات فى الضلال ، فبين أنهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم ، ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن ضالون كما كانوا ، ولا نجد حالة أقرب إلى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة . نعوذ بالله منها ، ويحتمل أن يكون المراد : أنهم ضلوا وأضلوا ، ثم ضلوا بسبب اعتقادهم فى ذلك الاضلال أنه إرشاد إلى الحق ، ويحتمل أن يكون المراد بالضلال الأول الضلال عن الدين ، وبالضلال الثانى الضلال عن طريق الجنة

واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى

﴿لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم﴾

قال أكثر المفسرين : يعنى أصحاب السبت ، وأصحاب المائدة . أما أصحاب السبت فهو أن قوم داود ، وهم أهل «ايلة» لما اعتدوا فى السبت بأخذ الحيتان على ماذكر الله تعالى هذه القصة فى سورة الاعراف قال داود : اللهم العنهم واجعلهم آية فمسخوا قردة ، وأما أصحاب المائدة فانهم لما أكلوا من المائدة ولم يؤمنوا قال عيسى : اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير ، وكانوا

ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ «٧٨» كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ «٧٩» تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ «٨٠» وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيراً مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ «٨١»

خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي . قال بعض العلماء : ان اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الأنبياء ، فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على ألسنة الأنبياء . وقيل : ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولعنا من يكذبه ، وهو قول الأصم

ثم قال تعالى ﴿ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ والمعنى أن ذلك اللعن كان بسبب أنهم يعصون ويبالغون فى ذلك العصيان

ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله

﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾ وللتناهى ههنا معنيان : أحدهما : وهو الذى عليه الجمهور أنه تفاعل من النهى ، أى كانوا لا ينهى بعضهم بعضا ، روى ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من رضى عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم»

والمعنى الثانى فى التناهى : أنه بمعنى الانتهاء . يقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه

ثم قال تعالى ﴿لبئس ما كانوا يفعلون﴾ اللام فى «لبئس» لام القسم ، كأنه قال : أقسم لبئس ما كانوا يفعلون ، وهو ارتكاب المعاصى والعدوان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

فان قيل : الانتهاء عن الشىء بعد أن صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثانى : لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته . الثالث : لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ «٨٢»

ثم قال تعالى ﴿ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الأوثان ، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذكرنا ذلك فى قوله تعالى (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

ثم قال تعالى ﴿لبئس ماقدمت لهم أنفسهم﴾ أى بئس ماقدموا من العمل لمعادهم فى دار الآخرة

وقوله تعالى ﴿أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون﴾ محل «أن» رفع كما تقول : بئس رجلا زيد ، ورفعه كرفع زيد ، وفى زيد وجهان : الأول : أن يكون مبتدأ ، ويكون «بئس» وما عملت فيه خبره ، والثانى : أن يكون خبر مبتدا محذوف ، كأنه لما قال : بئس رجلا قتل : ماهو ؟ فقال : زيد ، أى هو زيد .

ثم قال تعالى ﴿ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى وما أنزل اليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون﴾ والمعنى : لو كانوا يؤمنون بالله والنبى وهو موسى وما أنزل اليه فى التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء ، لأن تحريم ذلك متأكد فى التوراة وفى شرع موسى عليه السلام ، فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام ، بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون فى تحصيله بأى طريق قدروا عليه ، فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال (ولكن كثيرا منهم فاسقون) وفيه وجه آخر ذكره القفال ، وهو أن يكون المعنى : ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء ، وهذا الوجه حسن ليس فى الكلام مايدفعه .

قوله تعالى ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر فى هذه الآية أن اليهود فى غاية العداوة مع المسلمين ، ولذلك جعلهم قرناء للمشركين فى شدة العداوة ، بل نبه على أنهم أشد فى العداوة من المشركين من جهة أنه قدم ذكرهم على ذكر المشركين ، ولعمرى أنهم كذلك . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ماخلا يهوديان بمسلم إلا هما بقتله» وذكر الله تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم .

وههنا مسألتان :

الأولى : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدى : المراد به النجاشى وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين . وقال آخرون : مذهب اليهود أنه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم فى الدين بأى طريق كان ، فان قدروا على القتل فذاك ، والا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة ، وأما النصارى فليس مذهبهم ذاك بل الايذاء فى دينهم حرام ، فهذا هو وجه التفاوت :

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم ، واللام فى قوله (لتجدن) لام القسم ، والتقدير : قسما إنك تجد اليهود والمشركين أشد الناس عداوة مع المؤمنين ، وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ، ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم .

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾ وفى الآية مسألتان :

الأولى : علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) فقرنهم فى الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد ، والحرص معدن الاخلاق الذميمة لأن من كان حريصا على الدنيا طرح دينه فى طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا ، فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا أوجاها ، وأما النصارى فانهم فى أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع ، وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة فى طلب الحق سهل الانقياد له ، فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين فى هذا الباب ، وهو المراد بقوله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون)

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ «٨٣» وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ «٨٤» فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ «٨٥» وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ «٨٦»

﴿وههنا دقيقة نافعة﴾ فى طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن النصارى ينازعون فى الالهيات وفى النبوات ، واليهود لاينازعون إلا فى النبوات ، ولا شك فى أن الأول أغلظ ، ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان فى قلبهم شىء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى) وأما اليهود معأن كفرهم أخف فىجنب كفرالنصارى طردهم وخصهم الله بمزيداللعن وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا ، وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم «حب الدنيا رأس كل خطيئة»

﴿المسألة الثانية﴾ القس والقسيس اسم لرئيس النصارى ، والجمع القسيسون . وقال عروة بن الزبير : صنعت النصارى الانجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبقى واحد من علمائهم على الحق والدين ، وكان اسمه قسيسا ، فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس . قال قطرب : القس والقسيس العالم بلغة الروم ، وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين ، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب ، وفرسان وفارس . وقال بعضهم : الرهبان واحد ، وجمعه رهابين كقربان وقرابين ، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة

فان قيل : كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله (ورهبانية ابتدعوها) وقوله عليه الصلاة والسلام «لا رهبانية فى الاسلام»

قلنا : ان ذلك صار ممدوحا فى مقابلة طريقة اليهود فى القساوة والغلظة ، ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق

ثم قال تعالى ﴿واذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع﴾ الضمير فى

قوله (سمعوا) يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعنى القرآن إلى الرسول يعنى محمدا عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس : يريد النجاشي وأصحابه ، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم ، فأخذ النجاشي تبنة من الأرض وقال : والله ما زاد على ما قال الله فى الانجيل مثل هذا ، وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة ، وأما قوله (ترى أعينهم تفيض من الدمع) ففيه وجهان : الأول : المراد أن أعينهم تمتلىء من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلىء الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه . الثانى : أن يكون المراد المبالغة فى وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها

وأما قوله تعالى ﴿مما عرفوا من الحق﴾ أى مما نزل على محمد وهو الحق

فان قيل : أى فرق بين «من» وبين «من» فى قوله (مما عرفوا من الحق)

قلنا : الأولى لابتداء الغاية ، والتقدير : أن فيض الدمع إنما بتدىء من معرفة الحق ، وكان من أجله وبسببه ، والثانية للتبعيض ، يعنى أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم الله ، فكيف لو عرفوا كله

وأما قوله تعالى ﴿يقولون ربنا آمنا﴾ أى بما سمعنا وشهدنا أنه حق ﴿فاكتبنا مع الشاهدين﴾ وفيه وجهان : الأول : يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق ، وهو مأخوذ من قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والثانى : أى مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمنى عبادك بأنك لا إله غيرك .

وأما قوله تعالى ﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾

ففيه مسألتان :

الأولى : قال صاحب الكشاف : محل (لا نؤمن) النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين ، كقولك قائما ، والواو فى قوله (ونطمع) واو الحال .

فان قيل : فما العامل فى الحال الأولى والثانية .

قلنا : العامل فى الأولى ماقى اللام من معنى الفعل ، كأنه قيل : أى شىء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين ، وفى الثانى معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الأولى ، لأنك لو أزلتها وقلت : وما لنا ونطمع لم يكن كلاما ، ويجوز أن يكون (ونطمع) حالا من (لا نؤمن) على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين ، وأن يكون معطوفا على

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «٨٧»

قوله (لانؤمن) على معنى: وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع فى صحبة الصالحين.

﴿المسألة الثانية﴾ تقدير الآية: ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه، قال تعالى (ليدخلنهم مدخلا يرضونه) إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما.

ثم قال تعالى ﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال (فأثابهم الله بما قالوا) وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لايفيد الثواب.

وأجابوا عنه من وجهين: الأول: أنه قد سبق من وصفهم مايدل على اخلاصهم فيما قالوا، وهو المعرفة، وذلك هو قوله (مما عرفوا من الحق) فلما حصلت المعرفة والأخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لاجرم كمل الايمان. الثانى: روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله (بما قالوا) يريد بما سألوا، يعنى قولهم (فاكتبنا مع الشاهدين)

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لايبقى مخلدا فى النار، وبيانه من وجهين: الأول: أنه تعالى قال (وذلك جزاء المحسنين) وهذا الاحسان لابد وأن يكون هو الذى تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله (مما عرفوا من الحق) ومن الاقرار به، وهو قوله (فأثابهم الله بما قالوا) وإذا كان كذلك، فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة، وهذا الاقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب، وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار، فوجب أن يحصل له هذا الثواب،، فاما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالاجماع، أو يقال: يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب. الثانى: هو أنه تعالى قال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) فقوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر، أى أولئك أصحاب الجحيم لاغيرهم، والمصاحب للشىء هو الملازم له الذى لاينفك عنه، فهذا يقتضى تخصيص هذا الدوام بالكفار، فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود فى النار لايحصل للمؤمن الفاسق.

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين﴾

اعلم أن الله تعالى لما استقصى فى المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها .

﴿النوع الأول﴾ مايتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال (ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطيبات اللذيذات التى تشتهيها النفوس ، وتميل اليها القلوب ، وفى الآية قولان : الأول : روى أنه صلى الله عليه وسلم وصف يوم القيامة لأصحابه فى بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام فى الانذار والتحذير ، فعزموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة ، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل ؛ وأن لايناموا على الفرش ، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا فى الأرض ، فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، فقال لهم «انى لم أومر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فانى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى» وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ماقبلها ، وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا ، وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها ، فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين فى مثل تلك الطريقة ، فذكر تعالى عقيب هذه الآية إزالة لذلك الوهم ، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بذلك .

فان قيل : ما الحكمة فى هذا النهى ، فان من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب ، فاذا توسع الانسان فى اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها ، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم ، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه فى طلب الدنيا واستغراقه فى تحصيلها ، وذلك يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله وفى طاعته ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة ، وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها ، فكلما كان ذلك الاعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل ، وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق فى خدمته ، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة فى نهى الله تعالى عن الرهبانية ؟

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف فى الأعضاء الرئيسة التى هى القلب والدماغ ، وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل . ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة

الله تعالى ، فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل فى ذلك بالطريق الذى بيناه لاجرم وقع النهى عنها . والثانى : وهو أن حاصل ماذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية ، وهذا مسلم لكن فى حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعلية الكاملة فانها لايكون استعمالها فى الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية ، فانا نشاهد النفوس قدتكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهمامتنع عليها الاشتغال بمهم آخر ، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل ، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور ، وإنما الكمال فى الوفاء بالجهتين والاستكمال فى الناس . الثالث : وهو أن من استوفى اللذات الحسية ، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فان رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية ، لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية ، فكان الكمال فى هذا أتم . الرابع : وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل . واماترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فانه يفيد عمارة الدنيا والآخرة ، فكانت هذه الحالة أكمل ، فهذا جملة الكلام فى هذا الوجه .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير هذه الآية ماذكره القفال ، وهو أنه تعالى قال فى أول السورة (أوفوا بالعقود) فبين أنه كما لايجوز استحلال المحرم كذلك لايجوز تحريم المحلل ، وكانت العرب تحرم من الطيبات مالم يحرمه الله تعالى ، وهى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، وقد حكى الله تعالى ذلك فى هذه السورة وفى سورة الانعام ، وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما ، فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحل الله ولا يحللوا ماحرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم) يحتمل وجوها : احدها : لاتعتقدوا تحريم ماأحل الله تعالى لكم ، وثانيها : لاتظهروا باللسان تحريم ماأحله الله لكم ، وثالثها : لاتجتنبوا عنها اجتنابا شبيه الاجتناب من المحرمات ، فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ، ورابعها : لاتحرموا على غيركم بالفتوى ، وخامسها : لاتلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أيها النبى لم تحرم ماأحل الله لك) وسادسها : أن يخلط المغصوب بالمملوك خلطا لايمكنه التمييز ، وحينئذ يحرم الكل ، فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له ، وكذلك القول فيما اذا خلط النجس بالطاهر ، والآية محتملة لكل هذه الوجوه ، ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين) فيه وجوه : الأول : أنه تعالى

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِى أَنْتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ «٨٨»

جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهى عن تحريمها ، والثانى : أنه لما أباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى (ولا تعتدوا) ونظيره قوله تعالى (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) الثالث : يعنى لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم .

ثم قال تعالى ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى أنتم به مؤمنون﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وكلوا) صيغة أمر ، وظاهرها للوجوب لا أن المراد ههنا الاباحة والتحليل . واحتج أصحاب الشافعى به فى أن التطوع لا يلزم بالشروع ، وقالوا : ظاهر هذه الآية يقتضى إباحة الأكل على الاطلاق فيتناول مابعد الشروع فى الصوم ، غايته أنه خص فى بعض الصور إلا أن العام حجة فى غير محل التخصيص .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حلالا طيبا) يحتمل أن يكون متعلقا بالأكل ، وأن يكون متعلقاً بالمأكول ، فعلى الأول يكون التقدير :كلوا حلا طيبا مما رزقكم الله ، وعلى التقدير الثانى :كلوا من الرزق الذى يكون حلالا طيبا ، أما على التقدير الأول فانه حجة المعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالا ، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الاذن فى أكل كل مارزق الله تعالى وإنما يأذن الله تعالى فى أكل الحلال ، فيلزم أن يكون كل ماكان رزقا كان حلالا ، وأما على التقدير الثانى فانه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حراماً لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذى يكون حلالا طيبا ولولا أن الرزق قد لا يكون حلالا . وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة .

﴿المسألة الثالثة﴾ لم يقل تعالى : كلوا مارزقكم ، ولكن قال (كلوا مما رزقكم الله) وكلمة «من» للتبعيض ، فكأنه قال : اقتصروا فى الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الاسراف كما قال (ولا تسرفوا)

﴿المسألة الرابعة﴾ «وكلوا مما رزقكم الله» يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد . فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال (كلوا مما رزقكم الله) وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ فى الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه ، فانه أكرم من أن يخلف الوعد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «ألا فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب» أما قوله (واتقوا الله) فهو تأكيد للتوصية

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ

بما أمر به، زاده توكيداً بقوله تعالى (أنتم به مؤمنون) لأن الايمان به يوجب التقوى فى الانتهاء إلى ماأمر به وعما نهى عنه .

﴿النوع الثانى﴾ من الأحكام المذكورة فى هذا الموضع قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم﴾

قد ذكرنا أنه تعالى بين فى هذا الموضع أنواعا من الشرائع والأحكام . بقى أن يقال : أى مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه ؟ فنقول : قد ذكرنا أن سبب نزول الآية الاولى أن قوما من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا : يا رسول الله فكيف نصنع بأيماننا أنزل الله هذه الآية

واعلم أن الكلام فى أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء فى سورة البقرة فى تفسير قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فلا وجه للاعادة

ثم قال تعالى ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (عقدتم) بتشديد القاف بغير ألف ، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (عقدتم) بتخفيف القاف بغير ألف ، وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف . قال الواحدى : يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا إذا وكده وأحكمه ، ومثل ذلك أيضا عقد بالتشديد إذا وكد ، ومثله أيضا عاقد بالألف .

إذا عرفت هذا فنقول : أما من قرأ بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير ، يقال : عقد زيد يمينه ، وعقدوا أيمانهم ، وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة وقال : التشديد للتكرير مرة بعد مرة ، فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر

وأجاب الواحدى رحمه الله عنه من وجهين : الأول : أن بعضهم قال : عقد بالتخفيف والتشديد واحد فى المعنى . الثانى : هب أنها تفيد التكرير كما فى قوله (وغلقت الابواب) الا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه ، ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقدا ، وأما من قرأ بالألف فانه من المفاعلة التى تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف .

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «٨٩»

﴿المسألة الثانية﴾ «ما» مع الفعل بمنزلة المصدر ، والتقدير : ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم أو بمعاقدتكم الايمان .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية محذوف ، والتقدير : ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنثتم ، فحذف وقت المؤاخذة لأنه كان معلوما عندهم أو بنكث ماعقدتم ، فحذف المضاف . وأما كيفية استدلال الشافعى بهذه الآية على أن اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها فى سورة البقرة .

ثم قال تعالى ﴿فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾

واعلم أن الآية دالة على أن الواجب فى كفارة اليمين أحد الأمور الثلاثة على التخيير ، فان عجز عنها جميعا فالواجب شىء آخر ، وهو الصوم .

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الواجب المخير أنه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ، ولا يجوز له تركها جميعا ، ومتى أتى بأى واحد شاء من هذه الثلاثة ، فانه يخرج عن العهدة ، فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير . ومن الفقهاء من قال : الواجد لا بعينه ، وهذا الكلام يحتمل وجهين : الأول : أن يقال : الواجب عليه أن يدخل فى الوجود واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه . وهذا محال فى العقول لأن الشىء الذى لا يكون معينا فى نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته ، وما كان كذلك فانه لا يراد به التكليف ، الثانى : أن يقال : الواجب عليه واحد معين فى نفسه وفى علم الله تعالى ، إلا أنه مجهول العين عند الفاعل ، وذلك أيضاً محال لأن كون ذلك الشىء واجبا بعينه فى علم الله تعالى هو أنه لا يجوز تركه بحال ، وأجمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره ، والجمع بين هذين القولين جمع بين النفى والاثبات وهو محال ، وتمام الكلام فيه مذكور فى أصول الفقه .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله نصيب كل مسكين مد ، وهو ثلثا من ، وهو قول ابن

عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب نصف صاع من الحنطة ، وصاع من غير الحنطة .

حجة الشافعي أنه تعالى لم يذكر فى الاطعام إلا قوله (من أوسط ماتطعمون أهليكم) وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ماكان متوسطا فى العرف ، أوماكان متوسطا فى الشرع ، فان كان المراد ماكان متوسطا فى العرف فثلثا من من الحنطة إذا جعل دقيقا أو جعل خبزاً فانه يصير قريبا من المن ، وذلك كاف فى قوت اليوم الواحد ظاهرا ، وإن كان المراد ماكان متوسطافى الشرع فلم يرد فى الشرع له مقدار إلا فى موضع واحد ، وهو ماروى فى خبر المفطر فى نهار رمضان أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار ، فقال الرجل : ماأجد فاتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطعم هذا ، وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع ، وهو مد ، ولا يلزم كفارة الحلف لأنها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير باطعام الأهل ، فكان قدرهامعتبراً بصدقة الفطر ، وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد .

وحجة أبى حنيفة رحمه الله أنه تعالى قال (من أوسط ماتطعمون أهليكم) والأوسط هو الأعدل والذى ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفى ، فأما الأعدل فيكون بادام ، وهكذا روى عن ابن عباس رحمهما الله : مد معه إدامه ، والادام يبلغ قيمته قيمة مد آخر أو يزيد فى الأغلب .

أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) يحتمل أن يكون المراد التوسط فى القدر ، فان الانسان ربما كان قليل الأكل جدا يكفيه الرغيف الواحد ، وربما كان كثير الأكل فلا يكفيه المنوان ، إلا أن المتوسط الغالب أنه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ، ويحتمل أن يكون المراد التوسط فى القيمة لا يكون غاليا كالسكر ، ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة ، والأوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ، ويحتمل أن يكون المراد الأوسط فى الطيب واللذاذة ، ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الأمرين فنقول : يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين : الأول : أن الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ على التوسط فى قدر الطعام . الثاني : أن هذا القدر واجب بيقين ، والباقى مشكوك فيه لأن اللفظ لادلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله : الواجب تمليك الطعام . وقال أبو حنيفة رحمه الله : اذا غدى أو عشى عشرة مساكين جاز .

حجة الشافعي : أن الواجب فى هذه الكفارة أحد الأمور الثلاثة ، إما الاطعام ، أو الكسوة ، أو الاعتاق ، ثم أجمعنا على أن الواجب فى الكسوة التمليك ، فوجب أن يكون الواجب فى الاطعام هو التمليك .

حجة أبى حنيفة : أن الآية دلت على أن الواجب هو الاطعام ، والتغدية والتعشية هما إطعام بدليل قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه) وقال (من أوسط ماتطعمون أهليكم) وإطعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ، ويقال فى العرف : فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من أكله . واذا ثبت أنه أمر بالاطعام وجب أن يكون كافيا .

أجاب الشافعي رضى الله عنه : أن الواجب إما المد أو الا زيد ، والتغدية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة إلا باليقين والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعي رحمه الله : لا يجزئه إلا طعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكينا واحدا عشرة أيام جاز .

حجة الشافعي رحمه الله : أن مدار هذا الباب على التعبد الذى لا يعقل معناه ، وما كان كذلك فانه يجب الاعتماد فيه على مورد النص .

﴿المسألة الخامسة﴾ الكسوة فى اللغة معناها اللباس ، وهو كل مايكتسى به ، فأما التى تجزى فى الكفارة فهو أقل مايقع عليه اسم الكسوة إزار أو رداء أو قيص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

﴿المسألة السادسة﴾ المراد بالرقبة الجملة ، وقيل الأصل فى هذا المجاز أن الأسير فى العرب كان يجمع يداه إلى رقبته بحبل ، فاذا أطلق حل ذلك الحبل فسمى الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ، ثم جرى ذلك على العتق . ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقبات تجزيه . وقال الشافعي رحمه الله : الرقبة المجزية فى الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل ، صغيرة كانت أو كبيرة ، ذكراً أو أنثى ، بعد أن تكون مؤمنة ، ولا يجوز إعتاق الكافرة فى شىء من الكفارات ، ولا إعتاق المكاتب ، ولا شراء القريب ، وهذه المسائل قد ذكرناها فى آية الظهار .

﴿المسألة السابعة﴾ لقائل أن يقول : أى فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع أن العتق أفضل لامحالة .

قلنا له وجوه : أحدها : أن المقصود منه التنبيه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لأنها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداءة بالأغلظ ، وثانيها : قدم الاطعام لأنه أسهل

لكون الطعام أعم وجوداً ، والمقصود منه التنبيه على أنه تعالى يراعى التخفيف والتسهيل فى التكاليف ، وثالثها : أن الاطعام أفضل لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام ، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع فى الضر ، أما العبد فانه يجب على مولاه إطعامه وكسوته .

ثم قال تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رحمه الله : إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام ، وإن لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند أبى حنيفة رحمه الله ، يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال مالا يجب فيه الزكاة ، فجعل من لا زكاة عليه عادما .

حجة الشافعى رحمه الله ، أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم ، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لأن ذلك كالأمر المضطر اليه ، وقد رأينا فى الشرع أنه متى وقع التعارض فى حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا ، فوجب أن تبقى الآية معمولا بها فى غير هذه الصورة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله فى أصح قوليه : أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة .

وقال أبو حنيفة : يجب التتابع .

حجة الشافعى : أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام ، والآتى بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

حجة أبى حنيفة رحمه الله ، ماروى فى قراءة أبى بن كعب وابن مسعود : فصوم ثلاثة أيام متتابعات ، وقراءتهما لا تتخلف عن روايتهما

والجواب أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرآنا لنقلت نقلا متواترا ، إذ لو جوزنا فى القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة فى القرآن وذلك باطل ، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة ، فلا تصلح لأن تكون حجة . وأيضا نقل فى قراءة أبى بن كعب أنه قرأ (فعدة من أيام أخر متتابعات) مع أن التتابع هناك ما كان شرطا ، وأجابوا عنه بانه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال له على أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزيك قال بلى ، قال

فالله أحق أن يعفو وأن يصفح»

قلنا : فهذا الحديث وإن وقع جوابا عن هذا السؤال فى صوم رمضان إلا أن لفظه عام ، وتعليله عام فى جميع الصيامات ، وقد ثبت فى الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضاً

﴿المسألة الثالثة﴾ من صام ستة أيام عن يمينين أجزأه سواء عين إحدى الثلاثتين لاحدى اليمينين أولا والدليل عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه ، وقد أتى بها ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ قوله (ذلك) إشارة إلى ماتقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة ، أى ذلك المذكور كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم لأن الكفارة لاتجب بمجرد الحلف ، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما ، كما قال (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر .

احتج الشافعى : بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال : الآية دلت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف ، فاذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين ، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة . قال : وقوله (إذا حلفتم) فيه دقيقة وهى التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لايجوز ، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فانه يجوز .

ثم قال تعالى ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ وفيه وجهان : الأول : المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا منها قال كثير :

قليل الألا ياحافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

فدل قوله «وإن سبقت منه الألية» على أن قوله «حافظ ليمينه» وصف منه له بأنه لايحلف . الثانى : واحفظوا أيمانكم إذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا إلى التكفير ، واللفظ محتمل للوجهين ، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصاً بقوله عليه السلام «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه»

ثم قال تعالى ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ والمعنى ظاهر ، والكلام فى لفظ لعل تقدم مرارا .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٩٠»

قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة فى هذا الموضع ، ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم (لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الى قوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر لاجرم أنه تعالى بين أنهما غير داخلين فى المحللات ، بل فى المحرمات .

واعلم أنا قد ذكرنا فى سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام فى أول هذه السورة عند قوله (وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام) فمن أراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع .

وفى اشتقاق لفظ الخمر وجهان : الأول : سميت الخمر خمراً لأنها خامرت العقل ، أى خالطته فسترته ، والثانى : قال ابن الأعرابى : تركت فاختمرت ، أى تغير ريحها ، والميسر هو قمارهم فى الجزور ، والأنصاب هى آلهتهم التى نصبوها يعبدونها ، والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر .

واعلم أنه تعالى وصف هذه الأقسام الأربعة بوصفين : الأول : قوله (رجس) والرجس فى اللغة كل ما استقذر من عمل . يقال : رجس الرجل رجساً ورجس إذا عمل عملا قبيحا ، وأصله من الرجس بفتح الراء ، وهو شدة الصوت . يقال : سحاب رجاس إذاكان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذى يكون قوى الدرجة كامل الرتبة فى القبح .

﴿ الوصف الثانى ﴾ قوله (من عمل الشيطان) وهذا أيضا مكمل لكونه رجسا لأن الشيطان نجس خبيث لأنه كافر والكافر نجس لقوله (إنما المشركون نجس) والخبيث لايدعو إلا إلى الخبيث لقوله (الخبيثات للخبيثين) وأيضا كل ماأضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة فى كمال قبحه . قال تعالى (فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان) ثم انه تعالى لما وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال (فاجتنبوه) أى كونوا جانبا منه ، والهاء عائدة إلى ماذا فيه وجهان : الأول : أنها عائدة إلى الرجس ، والرجس واقع على الأربعة المذكورة . فكان الأمر

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ «٩١»

بالاجتناب متناولا للكل . الثانى : أنها عائدة إلى المضاف المحذوف ، كأنه قيل : إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ماأشبه ذلك ، ولذلك قال (رجس من عمل الشيطان)

واعلم أنه تعالى لما أمر باجتناب هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة : فالأول : مايتعلق بالدنيا وهو قوله .

﴿إنما يريدالشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر﴾

واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا فى الخمر ثم فى الميسر :

أماالخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر إنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم ، فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك فى الاغلب ينقلب الى الضد لأن الخمر يزيل العقل ، واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل ، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الاصحاب ، وتلك المنازعة ربما أدت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش ، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء ، فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة ، وبالآخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء .

وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الأموال ، لأن من صارمغلوبا فى القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صارغالبا فيه ، وقد يتفق أن لايحصل له ذلك إلى أن لايبقى له شىء من المال ، والى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ، ولاشك أنه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من أعدى الاعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سببان عظيمان فى إثارة العداوة والبغضاء بين الناس ، ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تفضى إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن ، وكل ذلك مضاد لمصالح العالم .

فان قيل : لم جمع الخمر والميسر مع الأنصاب والأزلام ثم أفردهما فى آخر الآية .

قلنا : لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال (ياأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وإظهار أن هذه الأربعة متقاربة فى القبح والمفسدة ،

فلما كان المقصود من هذه الآية النهى عن الخمر والميسر وإنما ضم الأنصاب والأزلام الى الخمر والميسر تأكيداً لقبح الخمر والميسر ، لاجرم أفردهما فى آخر الآية بالذكر .

﴿أما النوع الثانى﴾ من المفاسد الموجودة فى الخمر والميسر : المفاسد المتعلقة بالدين ، وهو قوله تعالى﴿ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾ فنقول : إما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر، لأن شرب الخمور يورث الطرب واللذة الجسمانية ، والنفس إذا استغرقت فى اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى ، وإما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك ، لأنه إن كان غالباً صار استغراقه فى لذة الغلبة مانعاً من أن يخطر بباله شىء سواه ، ولاشك أن هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة .

فان قيل : الآية صريحة فى أن علة تحريم الخمر هى هذه المعانى ، ثم إن هذه المعانى كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح فى صحة هذا التعليل :

قلنا : هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح فى كونها علة .

ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة فى الدين .

قال تعالى ﴿فهل أنتم منتهون﴾ روى أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا ، فلما نزلت هذه الآية . قال عمر: انتهينا يارب .

واعلم أن هذا وإن كان استفهاما فى الظاهر إلا أن المراد منه هو النهى فى الحقيقة ، وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قبحها للمخاطب ، فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب إلا على الاقرار بالترك ، فكأنه قيل له : أتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله (فهل أنتم منتهون) جاريا مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء .

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه : أحدها : تصدير الجملة بانما ، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر ، فكأنه تعالى قال : لا رجس ولا شىء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة وثانيها : أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «شارب الخمر كعابد الوثن» وثالثها : أنه تعالى أمر بالاجتناب ، وظاهر الأمر للوجوب ، ورابعها : أنه قال (لعلكم تفلحون) جعل الاجتناب من الفلاح ، وإذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة ، وخامسها: أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها فى الدنيا والدين ، وهى وقوع التعادى والتباغض بين الخلق

وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ «٩٢»

وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وسادسها : قوله (فهل أنتم منتهون) وهو من أبلغ ماينتهى به كأنه قيل : قد تلى عليكم مافيها من أنواع المفاسد والقبائح فهل أنتم منتهون مع هذه الصوارف ؟ أم أنتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ . وسابعها : أنه تعالى قال بعد ذلك .

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا﴾ فظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر ، وقوله (واحذروا) أى احذروا عن مخالفتها فى هذه التكاليف . وثامنها : قوله

﴿فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد فى حق من خالف فى هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله ، وبيانه ، يعنى أنكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار ، فاما ماوراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك الى الله تعالى ، ولاشك أنه تهديد شديد ، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا فى تحريم الخمر .

واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح فى أن كل مسكر حرام ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) قال بعده (فهل أنتم منتهون) فرتب النهى عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ، ومن المعلوم فى بدائه العقول أن تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة فى السكر وهذا يفيد القطع بأن علة قوله (فهل أنتم منتهون) هى كون الخمر مؤثرا فى الاسكار ، واذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام ، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقى مصرا على قوله فليس لعناده علاج ، والله أعلم

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «٩٣»

قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة : ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم أحد ثم قتلوا فكيف حالهم ، فنزلت هذه الآية والمعنى : لا إثم عليهم فى ذلك لأنهم شربوها حال ما كانت محللة ، وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى فى نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أى أنكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بأمرى فلا أضيع ذلك ، كما قال (فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى)

﴿المسألة الثانية﴾ الطعام فى الأغلب من اللغة خلاف الشراب ، فكذلك يجب أن يكون الطعم خلاف الشرب ، الا أن اسم الطعام قد يقع على المشروبات ، كما قال تعالى (ومن لم يطعمه فانه منى) وعلى هذا يجوز أن يكون قوله (جناح فيما طعموا) أى شربوا الخمر ، ويجوز أن يكون معنى الطعم راجعا إلى التلذذ بما يؤكل ويشرب ، وقد تقول العرب : تطعم تطعم أى ذق حتى تشتهى واذا كان معنى الكلمة راجعا إلى الذوق صلح للمأكول والمشروب معا

﴿المسألة الثالثة﴾ زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين فى الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ، بين فى هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شىء من تلك المفاسد ، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان إلى الخلق . قالوا : ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال : ما كان جناح على الذين طعموا ، كما ذكر مثل ذلك فى آية تحويل القبلة فقال (وما كان الله ليضيع ايمانكم) ولكنه لم يقل ذلك ، بل قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) إلى قوله (اذا ما اتقوا وآمنوا) ولا شك أن إذا للمستقبل لا للماضى

واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة ، وقولهم : ان كلمة إذا للمستقبل لا للماضي فجوابه ما روى أبو بكر الأصم : أنه لما نزل تحريم الخمر ، قال أبو بكر : يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ، فأنزل الله هذه الآيات ، وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت فى الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن فى حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أنه تعالى شرط لنفى الجناح حصول التقوى والايمان مرتين وفى المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختلفوا فى تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه : الأول : قال الأكثرون : الأول : عمل الاتقاء : والثانى : دوام الاتقاء والثبات عليه : والثالث : اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه .

﴿ القول الثانى ﴾ أن الأول اتقاء جميع المعاصى قبل نزول هذه الآية : والثانى : اتقاء الخمر والميسر وما فى هذا الآية . والثالث : اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الأصم : القول الثالث : اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر : القول الرابع : ماذكره القفال رحمه الله تعالى قال : التقوى الأولى عبارة عن الاتقاء من القدح فى صحة النسخ وذلك لأن اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فأوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد أن كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهى الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة فى الاول والثانية ثم يضم إلى هـــذه التقوى الاحسان إلى الخلق .

﴿ والقول الخامس ﴾ أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة فى الحث على الايمان والتقوى . فان قيل : لم شرط ؟ رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع أن المعلوم أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لاجناح عليه فى ذلك التناول ، بل عليه جناح فى ترك الايمان وفى ترك التقوى ، إلا أن ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط فى هذا المعرض غير جائز .

قلنا : ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمداً لاحوالهم فى الايمان والتقوى والاحسان ، ومثاله أن يقال لك : هل على زيد فيما فعل جناح ، وقد علمت أن ذلك الأمر مباح فتقول : ليس على أحد جناح فى المباح إذا اتقى المحارم . وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا ان بقى مؤمنا محسنا فانه غير مؤاخذ بما فعل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٩٤»

ثم قال تعالى ﴿والله يحب المحسنين﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الاحسان شرطا فى نفى الجناح بين أن تأثير الاحسان ليس فى نفى الجناح فقط ، بل وفى أن يحبه الله ، ولاشك أن هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات ، وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام ، ووجه النظم انه تعالى كما قال (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك ، فكذلك استثنى هـذا النوع من الصيد عن المحللات ، وبين دخوله فى المحرمات

وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى قوله (ليبلونكم الله) لام القسم ، لأن اللام والنون قـد يكونان جوابا للقسم ، واذا ترك القسم جيء بهما دليلا على القسم

﴿المسألة الثانية﴾ الواو فى قوله (ليبلونكم) مفتوحة لالتقاء الساكنين

﴿المسألة الثالثة﴾ ليبلونكم أى ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أى ليعاملنكم معاملة المختبر

﴿المسألة الرابعة﴾ قال مقاتل بن حيان : ابتلاهم الله بالصيـد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم فى رحالهم ، فيقدرون على أخذها بالأيدى ، وصيدها بالرماح ، وما رأوا مثل ذلك قط ، فنهاهم الله عنها ابتلاء . قال الواحدى : الذى تناله الايدى من الصيد ، الفراخ والبيض وصغار الوحش ، والذى تناله الرماح الكبار ، وقال بعضهم : هذا غير جائز ، لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع

﴿المسألة الخامسة﴾ معنى التقليل والتصغير فى قوله (بشيء من الصيد) أن يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التى يكون التكليف فيها صعبا شاقا ، كالابتلاء ببذل الأرواح والأموال ، وانما هو ابتلاء سهل ، فان الله تعالى امتحن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بنى اسرائيل بصيد البحر ، وهو صيد السمك

﴿المسألة السادسة﴾ من فى قوله (من الصيد) للتبعيض من وجهين : أحدهما : المراد صيد البر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ «٩٥»

دون البحر . والثانى : صيد الاحرام دون صيد الاحلال ، وقال الزجاج : يحتمل أن تكون للتبيين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان)

﴿المسألة السابعة﴾ أراد بالصيد المفعول ، بدليل قوله تعالى (تناله أيديكم ورماحكم) والصيد إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا ، وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا

ثم قال تعالى ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن هذا مجاز لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا فى معناه فقيل نعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير : ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله بالغيب فيه وجهان : الأول : من يخافه حال إيمانه بالغيب كما ذكر ذلك فى أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب . الثانى : من يخاف بالغيب أى يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما فى حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا أنا معكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الباء فى قوله بالغيب فى محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله (من خشى الرحمن بالغيب . ويخشون ربهم بالغيب) وأما معنى الغيب فقد ذكرناه فى قوله الذين يؤمنون بالغيب .

ثم قال تعالى ﴿فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ والمراد عذاب الآخرة والتعزير فى الدنيا قال ابن عباس : هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضربا وجيعا وينزع ثيابه . قال القفال : وهذا جائز لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمى جلد الزانيين عذابا فقال (وليشهد عذابهما طائفة) وقال (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) وقال حاكيا عن سليمان فى الهدهد : لأعذبنه عذابا شديدا .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالصيد قولان . الأول ، أنه الذى توحش سواء كان مأكولا أولم يكن ، فعلى هذا المحرم إذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة ، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله ، وقال زفر : يجب بالغا مابلغ .

﴿والقول الثانى﴾ أن الصيد هو ما يؤكل لحمه ، فعلى هذا لا يجب الضمان البتة فى قتل السبع، وهو قول الشافعى رحمه الله وسلم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان فى قتل الفواسق الخمس وفى قتل الذئب حجة الشافعى رحمه الله القرآن والخبر ، أما القرآن فهو ان الذى يحرم أكله ليس بصيد ، فوجب أن لا يضمن ، إنما قلنا إنه ليس بصيد لأن الصيد ما يحل أكله لقوله تعالى بعد هذه الآية (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) فهذا يقتضى حل صيد البحر بالكلية ، وحل صيد البر خارج وقت الاحرام ، فثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله ، فوجب أن لا يكون صيدا ، واذا ثبت أنه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضمونا ، لأن الأصل عدم الضمان ، تركنا العمل به فى ضمان الصيد بحكم هذه الآية ، فبقى فيما ليس بصيد على وفق الأصل ، وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «خمس فواسق لا جناح على المحرم أن يقتلهن فى الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور» وفى رواية أخرى : والسبع الضارى ، والاستدلال به من وجوه : أحدها : أن قوله : والسبع الضارى نص فى المسألة ، وثانيها : أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكى بحل قتلها ، والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف ، وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها ، ولا معنى لكونها فواسق إلا كونها مؤذية ، وصفة الايذاء فى السباع أقوى فوجب جواز قتلها ، وثالثها : أن الشارع خصها بإباحة القتل ، وإنما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء ، وصفة الايذاء فى السباع أتم ، فوجب القول بجواز قتلها . واذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه فى الدليل الأول .

حجة أبى حنيفة رحمه الله : أن السبع صيد فيدخل تحت قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وإنما قلنا إنه صيد لقول الشاعر :

ليث تربى ربية فاصطيدا

ولقول على عليه السلام :

صيد الملوك أرانب وثعالب   واذا ركبت فصيدى الأبطال

والجواب : قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد ، وذلك لا يعارضه شعر مجهول ، وأما شعر على عليه السلام فغير وارد ، لأن عندنا الثعلب حلال .

﴿المسألة الثانية﴾ حرم جمع حرام ، وفيه ثلاثة أقوال : الأول : قيل حرم أي محرمون بالحج ، وقيل : وقد دخلتم الحرم ، وقيل : هما مرادان بالآية ، وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لا تقتلوا) يفيد المنع من القتل ابتداء ، والمنع منه تسببا ، فليس له أن يتعرض الى الصيد مادام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل أو صيد الحرم ، وأما الحلال فله أن يتصيد فى الحل وليس له أن يتصيد فى الحرم ، واذا قلنا وأنتم حرم يتناول الامرين أعنى من كان محرما ومن كان داخلا فى الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الاحكام .

ثم قال تعالى ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى فجزاء بالتنوين ، ومثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لأنه صفة لقوله (فجزاء) قال ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل . ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ماقتل ، فى الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذى لم يقتله وقوله تعالى (من النعم) يجوز أن يكون صفة للنكرة التى هى جزاء ، والمعنى فجزاء من النعم مثل ماقتل ، وأما سائر القراء فهم قرؤا فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل وقالوا : إنه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لاجزاء مثله فانهم يقولون : أنا أكرم مثلك يريدون أنا أكرمك ونظيره قوله (ليس كمثله شىء) والتقدير : ليس هو كشىء ، وقال (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات) والتقدير : كمن هو فى الظلمات وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى فجزاء مثل ماقتل من النعم كقولك خاتم فضة أى خاتم من فضة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال سعيد بن جبير : المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شىء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء : يلزمه الضمان سواء قتل عمدا أو خطأ حجة داود أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا) مذكور فى معرض الشرط ، وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال : والذى يؤكد هذا أنه تعالى قال فى آخر الآية (ومن عاد فينتقم الله منه) والانتقام انما يكون فى العمد دون الخطأ وقوله (ومن عاد) المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره ، وهذا يقتضى أن الذى تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله محظورا بالاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما فى حلق الرأس وكما فى ضمان مال المسلم فانه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ أو عمدا فكذا ههنا وأيضا

يحتجون بقوله عليه السلام فى الضبع كبش اذا قتله المحرم ، وقول الصحابة فى الظبى شاة ، وليس فيه ذكر العمد .

أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد . وقول الصحابى والقياس .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول ، إلا أنهم اختلفوا فى المثل ، فقال الشافعى ومحمد بن الحسن : الصيد ضربان : منه ماله مثل ، ومنه مالا مثل له ، فما له مثل يضمن بمثله من النعم ، وما لا مثل له يضمن بالقيمة . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المثل الواجب هو القيمة .

وحجة الشافعى : القرآن ، والخبر ، والاجماع ، والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) والاستدلال به من وجوه أربعة : الأول : أن جماعة من القراء قرؤا (فجزاء) بالتنوين ، ومعناه : فجزاء من النعم مماثل لما قتل ، فمن قال إنه مثله فى القيمة فقد خالف النص ، وثانيها : أن قوما آخرين قرؤا (فجزاء مثل ماقتل) بالاضافة ، والتقدير: فجزاء ما قتل من النعم ، أى فجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم ، فمن لم يوجبه فقد خالف النص ، وثالثها : قراءة ابن مسعود (فجزاؤه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح فيما قلناه ، ورابعها : أن قوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة) صريح فى أن ذلك الجزاء الذى يحكم به ذوا عدل منهم ، يجب أن يكون هدياً بالغ الكعبة .

فان قيل : انه يشترى بتلك القيمة هذا الهدى .

قلنا : النص صريح فى أن ذلك الشىء الذى يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هدياً وأنتم تقولون : الواجب هو القيمة ، ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هدياً يهدى إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل ، فكان ذلك على خلاف النص ، وأما الخبر : فما روى جابر بن عبدالله أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع ، أصيد هو ؟ فقال نعم ، وفيه كبش اذا أخذه المحرم ، وهذا نص صريح . وأما الاجماع : فهو أن الشافعى رحمه الله قال : تظاهرت الروايات عن على وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر فى بلدان مختلفة وأزمان شتى : أنهم حكموا فى جزاء الصيد بالمثل من النعم ، فحكموا فى النعامة ببدنة ، وفى حمار الوحش ببقرة ، وفى الضبع بكبش ، وفى الغزال بعنز ، وفى الظبى بشاة ، وفى الأرنب بجفرة ، وفى رواية بعناق ، وفى الضب بسخلة ، وفى اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا الى أقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسعار والظبى هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو

الانثى واليربوع هو الفأرة الكبيرة تكون فى الصحراء، والجفرة الانثى من أولاد المعز اذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الانثى من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول. وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جزاء الهالك ولاشك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجزاء أتم فكان الايجاب أولى. حجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى: لانزاع أن الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل فى قوله (فجزاء مثل ماقتل من النعم) هو القيمة فى هذه الصورة، فوجب أن يكون فى سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لايجوز حمله الا على المعنى الواحد.

والجواب: أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فوجب رعايتها بأقصى الامكان فان أمكنت رعايتها فى الصورة وجب ذلك وان لم يكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة.

﴿المسألة الرابعة﴾ جماعة محرمون قتلوا صيدا. قال الشافعى رحمه الله: لايجب عليهم الاجزاء واحدا، وهو قول أحمد واسحق، وقال أبو حنيفة ومالك والثورى رحمهم الله: يجب على كل واحد منهم جزاء واحد. حجة الشافعى رحمه الله: أن الآية دلت على وجوب المثل، ومثل الواحد واحد وأكد هذا بما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال بمثل قولنا: حجة أبى حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل، بيان الأول أن جماعة لوحلف كل واحد منهم أن لايقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) فقوله (ومن قتله منكم متعمدا) صيغة عموم فيتناول كل القاتلين. أجاب الشافعى رحمه الله: بأن القتل شىء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد فاذااجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا فى الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول فى إيجاب الكفارات المتعدده.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله: المحرم إذا دل غيره على صيد، فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء، وقال أبو حنيفة رحمه الله: يضمن حجة الشافعى أن وجوب الجزاء معلق بالقتل فى هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لايجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلايجب بالدلالة ككفارة القتل والدية، وكالدلالة على مال المسلم. حجة أبى حنيفة رحمه الله. أنه سئل عمر عن هذه

المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال ، أجاب الشافعي رحمه الله : بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة ، وقال داود لايضمن البتة سوى القتل ، وقال المزني عليه شاة . حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل ، فاذا لم يوجد القتل : وجب أن لايجب الجزاء البتة ، وجوابه أن المعلق على القتل ، وجوب مثل المقتول ، وعندنا أن هذا لايجب عند عدم القتل : فسقط قوله .

﴿المسألة السابعة﴾ إذا رمى من الحل : والصيد في الحل ، فر في السهم طائفة من الحرم ، قال الشافعي رحمه الله : يحرم وعليه الجزاء ، وقال أبو حنيفة : لايحرم . حجة الشافعي : أن سبب الذبح مركب من أجزاء ، بعضها مباح وبعضها محرم ، وهو المرور في الحرم ، وما اجتمع الحرم والحلال الا وغلب الحرام الحلال ، لاسيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة . وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه : أن قوله تعالى (لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهى له عن الاصطياد حال كونه في الحرم ، فلما لم يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لاتحصل الحرمة .

﴿المسألة الثامنة﴾ الحلال إذا اصطاد صيدا وأدخله الحرم لزمه الارسال وان ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال الشافعي رحمه الله يحل ، وليس عليه ضمان . حجة الشافعي : قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا مايتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم) وحجة أبي حنيفة قوله تعالى (لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم) نهى عن قتل الصيد حال كونه محرماً ، وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل ، والذي اصطاده في الحرم .

﴿المسألة التاسعة﴾ إذا قتل المحرم صيداً وأدى جزاءه، ثم قتل صيداً آخر لزمه جزاء آخر ، وقال داود : لايجب حجة الجمهور : أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ماقتل من النعم) ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل ، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرر العلة .

فان قيل : إذا قال الرجل لنسائه ، من دخل منكن الدار فهي طالق . فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد .

قلنا : الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء ، فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة . أما ههنا : دخول الدار شرط لوقوع الطلاق ، فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط . حجة داود : قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) جعل جزاء العائد الانتقام لاالكفارة .

﴿المسألة العاشرة﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا أصاب صيداً أعور أومكسور اليد أو الرجل فداه بمثله ، والصحيح أحب إلى ، وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ، ويفدى الذكر بالذكر ، والأنثى بالأنثى ، والأولى أن لايغير ، لأن نص القرآن إيجاب المثل ، والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث أنها تلد ، فالذكر أفضل من الأنثى لأن لحمه أطيب وصورته أحسن .

ثم قال تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أى من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران إلى أشبه الأشباه به من النعم فيحكمان به ، واحتج به من نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة ، فقال : التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد ، وأما الخلقة والصورة ، فظاهرة مشاهدة لايحتاج فيها إلى الاجتهاد .

وجوابه : أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة ، فلابد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف ، والذى يدل على صحة ما ذكرنا ، أنه قال ميمون بن مهران : جاء أعرابى إلى أبي بكر رضى الله عنه ، فقال : إنى أصبت من الصيد كذا وكذا ، فسأل أبو بكر رضى الله عنه أبي ابن كعب ، فقال الأعرابى : أتيتك أسألك ، وأنت تسأل غيرك ، فقال أبو بكر رضى الله : عنه وما أنكرت من ذلك ، قال الله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) فشاورت صاحبي ، فاذا اتفقنا على شيء أمرناك به ، وعن قبيصة بن جابر : أنه حين كان محرما ضرب ظبياً فمات ، فسأل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وكان بجنبه عبد الرحمن بن عوف ، فقال عمر لعبد الرحمن : ماترى ؟ قال : عليه شاة . قال : وأنا أرى ذلك ، فقال : اذهب فاهد شاة . قال قبيضة : فخرجت إلى صاحبي وقلت له ان أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره . قال : ففاجأنى عمر وعلانى بالدرة ، وقال : أتقتل في الحرم وتسفه الحكم ، قال الله تعالى (يحكم به دوا عدل منكم) فأنا عمر ، وهذا عبدالرحمن بن عوف

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله : الذى له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره ، لأنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل ، ومالم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين ، فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ماكان أقرب شبها به يوجبانه وقال مالك : يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة ، وفيما لم تحكم به ـ حجة الشافعي رحمه الله . الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل ، فاذا حكم به اثنان من الصحابة ، فقد دخل تحت الآية ، ثم ذاك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رحمه الله : يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان أخطأ

فيه ، فان تعمد لا يجوز ، لأنه يفسق به ، وقال مالك : لايجوز كما فى تقويم المتلفات . حجة الشافعى رحمه الله : أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل ، واذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلا ، فاذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل ، وأيضا روى أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبيا ، فسأل عمر عنه ، فقال عمر : احكم ، فقال : أنت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم ، فقال عمر رضى الله عنه : انما أمرتك أن تحكم . وما أمرتك أن تزكينى ، فقال : أرى فيه جديا جمع الماء والشجر ، فقال : افعل ما ترى ، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا : يجوز أن يكونا قاتلين

﴿المسألة الرابعة﴾ لو حكم عدلان بمثل ، وحكم عدلان آخران بمثل آخر . فيه وجهان : أحدهما: يتخير ، والثانى : يأخذ بالأغلظ

﴿المسألة الخامسة﴾ قال بعض مثبتى القياس : دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز لأنه تعالى فوض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لاشك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن فى صور كثيرة . منها : الاجتهاد فى القبلة ، ومنها : العمل بشهادة الشاهدين ومنها : العمل بتقويم المقومين فى قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومنها : العمل بتحكيم الحكام فى تعيين مثل المصيد المقتول ، كما فى هذه الآية ، ومنها : عمل العامى بالفتوى ، ومنها : العمل بالظن فى مصالح الدنيا . إلا أنا نقول : إن ادعيتم أن تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية فى الحكم الشرعى هو عين هذه المسائل التى عددناها فذلك باطل فى بديهة العقل ، وإن سلمتم المغايرة لم يلزم ، من كون الظن حجة فى تلك الصور ، كونه حجة فى مسألة القياس ، إلا إذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضى إثبات القياس بالقياس ، وهو باطل . وأيضاً فالفرق ظاهر بين البابين ، لأن فى جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت فى حق شخص واحد فى زمان واحد فى واقعة واحدة . وأما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام فى حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر . وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر ، فظهر الفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿هديا بالغ الكعبة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية وجهان : الأول: أن المعنى يحكمان به هدياً يساق إلى الكعبة فينحر هناك ، وهذا يؤكد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة لأنه تعالى ، لم يقل يحكمان به شيئا يشترى به هدى وإنما قال يحكمان به هدياً وهذا صريح فى أنهما يحكمان بالهدى لا غير . الثانى : أن يكون المعنى يحكمان به شيئاً يشترى به ما يكون هديا ، وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ ، والحق هو الأول . وقوله هدياً نصب على الحال من

الكناية فى قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بدنة فالضمير فى قوله به عائد إلى المثل والهدى حال منه ، وعند التفطن لهذين الاعتبارين فمن الذى يرتاب فى أن الواجب هو المثل من طريق الخلقة والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (بالغ الكعبة) صفة لقوله (هديا) لأن إضافته غير حقيقية ، تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله عارض ممطرنا .

﴿المسألة الثالثة﴾ سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها ، والعرب تسمى كل بيت مربع كعبة والكعبة إنما أريد بها كل الحرم لأن الذبح والنحر لا يقعان فى الكعبة ولا عندها ملازقا لها ونظير هذه الآية قوله (ثم محلها إلى البيت العتيق)

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى بلوغه الكعبة ، أن يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول إلى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه فى الحرم ، واذا ذبحه فى الحرم . قال الشافعى رحمه الله : يجب عليه أن يتصدق به فى الحرم أيضا . وقال أبو حنيفة رحمه الله : له أن يتصدق به حيث شاء ، وسلم الشافعى أن له أن يصوم حيث شاء ، لأنه لا منفعة فيه لمساكين الحرم .

حجة الشافعى : أن نفس الذبح إيلام ، فلا يجوز أن يكون قربة ، بل القربة هى ايصال اللحم إلى الفقراء ، فقوله (هديا بالغ الكعبة) يوجب إيصال تلك الهدية إلى أهل الحرم والكعبة .

وحجة أبى حنيفة رحمه الله : أنها لما وصلت إلى الكعبة فقد صارت هدياً بالغ الكعبة ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى ﴿أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر أو كفارة طعام على إضافة الكفارة إلى الطعام ، والباقون أو كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين ، أما وجه القراءة الأولى : فهى أنه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء : الهدى ، والصيام ، والطعام ، حسنت الاضافة ، فكأنه قيل (كفارة طعام) لا كفارة هدى ، ولا كفارة صيام ، فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الأشياء ، ، وأما وجه قراءة من قرأ (أو كفارة) بالتنوين ، فهو أنه عطف على قوله لجزاء وطعام مساكين عطف بيان ، لأن الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة إلى الطعام ، لأن الكفارة ليست للطعام ، وإنما الكفارة لقتل الصيد .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله : كلمة أو فى هذه الآية للتخيير ، وقال أحمد : وزفر انها للترتيب .

حجة الأولين ان كلمة «أو» فى أصل اللغة للتخيير ، والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر .

حجة الباقين : أن كلمة «أو» قد تجيء لا لمعنى للتخيير ، كما فى قوله تعالى (أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة معينة ، فثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب ، فنقول : والدليل دل على أن المراد هو الترتيب ، لأن الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله (ليذوق وبال أمره ومن عاد فينتقم الله منه) والتخيير ينافى التغليظ .

والجواب : أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام ، فالتخيير لا يقدح فى القدر الحاصل من العقوبة فى إيجاب المثل .

﴿المسألة الثالثة﴾ اذا قتل صيداً له مثل قال الشافعى رحمه الله : هو مخير بين ثلاثة أشياء : ان شاء أخرج المثل ، وان شاء قوم المثل بدراهم ، ويشترى بها طعاما ويتصدق به ، وان شاء صام ، وأما الصيد الذى لا مثل له ، فهو مخير فيه بين شيئين ، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشترى بتلك الدراهم طعاما ويتصدق به ، وبين أن يصوم ، فعلى ماذكرنا الصيد الذى له مثل إنما يشترى الطعام بقيمة مثله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله : إنما يشترى الطعام بقيمته ، حجة الشافعى أن المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام ، وأيضا تقويم مثل الصيد أدخل فى الضبط من تقويم نفس الصيد ، وحجة أبى حنيفة رحمه الله : أن مثل المتلف إذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما أمكن ، والطعام إنما وجب مثلا للمتلف فوجب أن يقدر به

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى موضع التقويم : فقال أكثر الفقهاء : إنما يقوم فى المكان الذى قتل الصيد فيه . وقال الشعبى : يقوم بمكة بثمن مكة لأنه يكفر بها .

﴿المسألة الخامسة﴾ . قال الفراء : العدل ماعادل الشيء من غير جنسه ، والعدل المثل ، تقول عندى عدل غلامك أو شاتك إذا كان عندك غلام يعدل غلاما أو شاة تعدل شاة ، أما إذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل . وقال أبو الهيثم : العدل المثل ، والعدل القيمة ، والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به ، والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه . وقال الزجاج وابن الاعرابى : العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز ، كما تقول عندى رطلان عسلا ، وملء بيت قتا ، والأصل فيه إدخال حرف من فيه ، فان لم يذكر نصبته . تقول : رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : انه يصوم لكل مد يوما وهو قول عطاء

ومذهب أبي حنيفة رحمه الله انه يصوم لكل نصف صاع يوما ، والأصل فى هذه المسألة أنهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم ، إلا أن طعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد ، وعند أبي حنيفة رحمه الله مقدر بنصف صاع على ماذكرناه فى كفارة اليمين .

﴿المسألة السابعة﴾ زعم جمهور الفقهاء أن الخيار فى تعيين أحد هذه الثلاثة إلى قاتل الصيد .. وقال محمد بن الحسن رحمه الله إلى الحكمين : حجة الجمهور انه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التخيير ، فوجب أن يكون قاتل الصيد مخيرا بين أيها شاء ، وحجة محمد رحمه الله أنه تعالى جعل الخيار إلى الحكمين فقال (يحكم به ذوا عدل منكم هديا) أى كذا وكذا .

وجوابنا : أن تأويل الآية (فجزاء مثل ماقتل من النعم . أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وأما الذى يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل ، إما فى القيمة أو فى الخلقة ،

ثم قال تعالى ﴿ليذوق وبال أمره﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ الوبال فى اللغة : عبارة عما فيه من الثقل والمكروه . يقال : مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة ، وماء وبيل اذا لم يستمر ، أو الطعام الوبيل الذى يثقل على المعدة فلا ينهضم ، قال تعالى (فأخذناه أخذاً وبيلا) أى ثقيلا .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما سمى الله تعالى ذلك وبالا لأنه خيره بين ثلاثة أشياء : اثنان منها توجب تنقيص المال ، وهو ثقيل على الطبع ، وهما الجزاء بالمثل والاطعام ، والثالث : يوجب إيلام البدن وهو الصوم ، وذلك أيضا ثقيل على الطبع ، والمعنى : أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الأشياء التى كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد فى الحرم وفى حال الاحرام .

ثم قال تعالى ﴿عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية وجهان : الأول : عفا الله عما مضى فى الجاهلية وعما سلف قبل التحريم فى الاسلام .

﴿القول الثانى﴾ وهو قول من لا يوجب الجزاء إلا فى المرة الأولى ، أما فى المرة الثانية فانه لايوجب الجزاء عليه . ويقول انه أعظم من أن يكفره التصدق بالجزاء ، فعلى هذا المراد : عفا الله عما سلف فى المرة الأولى بسبب أداء الجزاء ، ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل ينتقم الله منه . وحجة هذا القول : أن الفاء فى قوله (فينتقم الله منه) فاء الجزاء ، والجزاء هو الكافى ،

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٩٦»

فهذا يقتضى أن هذا الانتقام كاف فى هذا الذنب ، وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر ، وذلك يقتضى أن لايجب الجزاء عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيبويه فى قوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وفى قوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وفى قوله (فمن يؤمن بربه فلا يخاف) ان فى هذه الآيات إضمارا مقدرا والتقدير: ومن عاد فهو ينتقم الله منه ، ومن كفر فأنا أمتعه ، ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف ، وبالجملة فلا بد من إضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه ، والدليل عليه : أن الفعل يصير بنفسه جزاء ، فلاحاجة إلى إدخال حرف الجزاء عليه فيصير إدخال حرف الفاء على الفعل لغوا أما إذا أضمرنا المبتدا احتجنا إلى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوا والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالصيد المصيد ، وجملة مايصاد من البحر ثلاثة أجناس ، الحيتان وجميع أنواعها حلال ، والضفادع وجميع أنواعها حرام ، واختلفوا فيما سوى هذين . فقال أبو حنيفة رحمه الله انه حرام . وقال ابن أبى ليلى : والاكثرون انه حلال ، وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية ، والمراد بالبحر جميع المياه والانهار .

﴿المسئلة الثانية﴾ انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضى المغايرة وذكروا فيه وجوها : الاول : وهو الاحسن ماذكره أبو بكر الصديق رضى الله عنه : أن الصيد ماصيد بالحيلة حال حياته والطعام مايوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة فى أخذه هذا هو الأصح مما قيل فى هذا الموضع .

﴿والوجه الثانى﴾ أن صيد البحر هو الطرى ، وأما طعام البحر فهو الذى جعل مملحا ، لأنه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعى وهو ضعيف لأن الذى صار مالحا فقد كان طريا وصيدا فى أول الأمر فيلزم التكرار . والثالث : أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لأجل اللؤلؤ ، واصطياد بعض الحيوانات البحرية لأجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رحمه الله : السمكة الطافية في البحر محللة . وقال أبو حنيفة رحمه الله محرمة : حجة الشافعي القرآن والخبر ، أما القرآن فهو انه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله وللسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للمقيم والمسافر ، فالطرى للمقيم ، والمالح للمسافر .

﴿المسألة الخامسة﴾ في انتصاب قوله متاعا لكم ، وجهان : الأول : قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا إلا أنه لما قيل : أحل لكم كان دليلا على أنه منعم به ، كما أنه لما قيل (حرمت عليكم أمهاتكم) كان دليلا على أنه كتب عليهم ذلك . فقال كتاب الله عليكم . الثاني : قال صاحب الكشاف : انتصب لكونه مفعولا له ، أي أحل لكم تمتيعا لكم .

ثم قال تعالى ﴿وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله (غير محلى الصيد وأنتم حرم) الى قوله (واذا حللتم فاصطادوا) ومن قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) الى قوله (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما)

﴿المسألة الثانية﴾ صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء ، أما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذاك كله صيد البر ، فعلى هذا السلحفاة ، والسرطان ، والضفدع ، وطير الماء . كل ذلك من صيد البر ، ويجب على قاتله الجزاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد ، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال : الأول : وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس ، وذكره الثوري واسحق أنه يحرم عليه بكل حال ، وعولوا فيه على قوله (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) وذلك لأن صيد البر يدخل فيه مااصطاده المحرم وما اصطاده الحلال ، وكل ذلك صيد البر ، وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله ابن الحرث عن أبيه قال : كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن أبي طالب عليه السلام فجاءه الرسول فجاء فقالوا له كل فقال علي : أطعمونا قوتا حلالا فانا حرم ، ثم قال علي عليه السلام أنشد الله من كان

جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٩٧»

ههنا من أشجع أتعلمون أن رسول الله أهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله فقالوا نعم .

﴿والقول الثاني﴾ أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لايصطاده المحرم ولايصطاد له ، وهو قول الشافعي رحمه الله ، والحجة فيه ماروى أبو داود فى سننه عن جابر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «صيد البر لكم حلال مالم تصيدوه أو يصاد لكم»

﴿والقول الثالث﴾ أنه إذا صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول أبى حنيفة رحمه الله ، روى عن أبى قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال فى أصحاب محرمين له فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عنه فقال : هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا . فقال : هل بقى من لحمه شىء أوجب الاباحة عند عدم الاشارة والإعانة من غير تفصيل

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، والثانى فى غاية الضعف

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله الذى اليه تحشرون﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية

قوله تعالى ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد﴾

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها ، هو أن الله تعالى حرم فى الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير ، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات فى الدنيا والآخرة ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر قيما بغير ألف ، ومعناه المبالغة فى كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله تعالى (دينا قيما) والباقون بالألف ، وقد استقصينا ذلك فى سورة النساء.

﴿المسألة الثانية﴾ جعل فيه قولان : الأول : أنه بين وحكم ، الثانى : أنه صير ، فالأول بالأمر والتعريف ، والثاني بخلق الدواعي فى قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه

﴿المسألة الثالثة﴾ سميت الكعبة كعبة لارتفاعها ، يقال للجارية إذا تأثديها وخرج كاعب وكعاب ، وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق ، فالكعبة لما ارتفع ذكرها فى الدنيا واشتهر أمرها فى العالم سميت بهذا الاسم ، ولذلك فانهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم ، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح ، ثم ذكروا ههنا فى كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها : الاول : أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة ، فان مكة بلدة ضيقة لاضرع فيها ولا زرع ، وقلما يوجدفيها ما يحتاجون اليه ، فالله تعالى جعل الكعبة معظمة فى القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين فى زيارتها ، فيسافرون اليها من كل فج عميق لأجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات ، فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على أهل مكة . الثانى : أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا فى الحرم ، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقى الرجل قاتل أبيه أو ابنه فى الحرم لم يتعرض له ، ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) الثالث : أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل أحد يتقرب اليهم ويعظمهم . والرابع : أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس فى دينهم بسبب ماجعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة ، وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيآت ، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات .

واعلم أنه لايبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه ، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذى ذكرناه ، وإما بدفع المضار وهو الوجه الثانى ، واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث ، واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع ، فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الأربعة ، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس .

﴿المسألة الخامسة﴾ المراد بقوله (قياما للناس) أى لبعض الناس وهم العرب ، وانما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فانهم لايريدون الا أهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم .

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم . الأول : الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس ، وأما الثانى : فهو الشهر الحرام

ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا فى سائر الاشهر ، ويغير بعضهم على بعض ، فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون فى الشهر الحرام من الاقوات ماكان يكفيهم طول السنة ، فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا وتفانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم فى الدنيا أيضا . فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج .

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الأربعة الا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس . وأما الثالث : فهو الهدى وهو انمـا كان سببا لقيام الناس ، لأن الهدى مايهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدى وقواما لمعيشة الفقراء . وأما الرابع : فهو القلائد ، والوجه فى كونها قياما للناس أن من قصد البيت فى الشهر الحرام لم يتعرض له أحد ، ومن قصده فى غير الشهر الحرام ومعه هدى ، وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد ، حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدى مقلدا ، ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ، ولم يتعرض لها صاحبها أيضا ، وكل ذلك انمـا كان لأن الله تعالى أوقع فى قلوبهم تعظيم البيت الحرام ، فكل من قصده أو تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات ، فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة ، وهى الشهر الحرام والهدى والقلائد ، لأن هذه الثلاثة انمـا صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها إلى البيت الحرام ، فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه

ثم قال تعالى ﴿ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شىء عليم﴾

والمعنى : أنه تعالى لما علم فى الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ، ولأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية ، دبر فى ذلك تدبيرا لطيفا ، وهو أنه ألقى فى قلوبهم اعتقادا قويا فى تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه ، فصار ذلك سببا لحصول الأمن فى البلد الحرام ، وفى الشهر الحرام ، فلما حصل الأمن فى هذا المكان وفى هذا الزمان ، قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه فى هذا الزمان ، وفى هذا المكان ، فاستقامت مصالح معاشهم ، ومن المعلوم أن مثل هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى فى الأزل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم ، وأن ذلك يفضى بهم إلى الفناء وانقطاع النسل ، وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا

اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٩٨»

بهذا الطريق اللطيف ، وهو القاء تعظيم الكعبة فى قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الأمان فى بعض الأمكنة ، وفى بعض الأزمنة ، فحينئذ تستقيم مصالح معاشهم فى ذلك المكان ، وفى ذلك الزمان ، وهذا هو بعينه الدليل الذى تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما ، فانهم يقولون ان أفعاله محكمة متقنة مطابقة للمصالح ، وكل من كان كذلك كان عالما ، ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة فى قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببا لحصول الأمن فى بعض الأمكنة ، وفى بعض الأزمنة ، ليصير ذلك سبب اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة ، فعل فى غاية الاتقان والاحكام ، فيكون ذلك دليلا قاهراً وبرهاناً باهرا ، على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات ، فلا جرم قال ذلك (لتعلموا) أى ذلك التدبير اللطيف لأجل أن تتفكروا فيه ، فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن ، فتعلموا (أن الله يعلم مافى السموات ومافى الأرض) ثم إذا عرفتم ذلك ، عرفتم أن علمه سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود ، وماكان كذلك ، امتنع أن يكون مخصوصاً بالبعض دون البعض ، فوجب كونه متعلقاً بجميع المعلومات ، وإذا كان كذلك ، كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات ، فلذلك قال (وأن الله بكل شىء عليم) فما أحسن هذا الترتيب فى هذا التقدير والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم﴾ لما ذكر الله تعالى أنواع رحمته بعباده ، ذكر بعده أنه شديد العقاب ، لأن الايمان لايتم إلا بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» ثم ذكر عقيبه مايدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على أن جانب الرحمة أغلب ، لأنه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه ، ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفوراً رحيما ، وهذا تنبيه على دقيقة وهى أن ابتداء الخلق والايجاد كان لأجل الرحمة ، والظاهر أن الختم لايكون إلا على الرحمة .

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ «٩٩» قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٠٠»

ثم قال تعالى ﴿ماعلى الرسول إلا البلاغ والله يعلم ماتبدون وما تكتمون﴾ واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله (إن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) أتبعه بالتكليف بقوله (ماعلى الرسول إلا البلاغ) يعنى أنه كان مكلفاً بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقى الأمر من جانبكم وأنا عالم بما تبدون وبما تكتمون، فان خالفتم فاعلموا أن الله شديد العقاب، وإن أطعتم فاعلموا أن الله غفور رحيم.

ثم قال تعالى ﴿قل لايستوى الخبيث والطيب﴾

اعلم أنه تعالى: لما زجر عن المعصية ورغب فى الطاعة بقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) ثم أتبعه بالتكليف بقوله (ماعلى الرسول إلا البلاغ) ثم أتبعه بالترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله (والله يعلم ماتبدون وماتكتمون) أتبعه بنوع آخر من الترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية فقال (قل لايستوى الخبيث والطيب) وذلك لأن الخبيث والطيب قسمان: أحدهما: الذى يكون جسمانيا، وهو ظاهر لكل أحد، والثانى: الذى يكون روحانيا، وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى، وذلك لأن الجسم الذى يلتصق به شىء من النجاسات يصير مستقذرا عند أرباب الطباع السليمة، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة. وأما الأرواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى، فانها تصير مشرقة بأنوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة، وكما أن الخبيث والطيب فى عالم الجسمانيات لا يستويان، فكذلك فى عالم الروحانيات لا يستويان، بل المباينة بينهما فى عالم الروحانيات أشد، لأن مضرة خبث الخبيث الجسمانى شىء قليل، ومنفعته طيبه مختصرة، وأما خبث الخبيث الروحانى فمضرته عظيمة دائمة أبدية، وطيب الطيب الروحانى فمنفعته عظيمة دائمة أبدية، وهو القرب من جوار رب العالمين، والانخراط فى زمرة الملائكة المقربين، والمرافقة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب فى الطاعة والتنفير

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «١٠١» قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ «١٠٢»

عن المعصية .

ثم قال تعالى ﴿ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ يعنى أن الذى يكون خبيثا فى عالم الروحانيات ، قد يكون طيبا فى عالم الجسمانيات ، ويكون كثير المقدار ، وعظيم اللذة ، إلا أنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه ، سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية ، التى اليها الاشارة بقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) وإذا كان الأمر كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته ، يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية .

ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة فى الطاعة ، والتحذيرات من المعصية ، أتبعها بوجه آخر يؤكدها ، فقال تعالى ﴿فاتقوا الله ياأولى الألباب لعلكم تفلحون﴾ أى فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية ، والتعريفات القوية ، ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة .

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ) صار التقدير كأنه قال ، مابلغه الرسول اليكم فخذوه ، وكونوا منقادين له ، ومالم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ، ولاتخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لاتكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف مايثقل عليكم ويشق عليكم . الثانى : أنه تعالى لما قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ) وهذا ادعاء منه للرسالة ، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات ، بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا) والمعنى إنى رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواى فى الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم

وذلك ليس فى وسعى ولعل إظهارها يوجب مايسوءكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب فى الدنيا ، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات ، وقع فى قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا فى هذه الآية أنهم لاينبغى أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب مايسوءهم .

﴿الوجه الثالث﴾ أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ماتبدون وما تكتمون) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم .

﴿المسألة الثانية﴾ أشياء جمع شىء وأنها غير منصرفة وللنحويين فى سبب امتناع الصرف وجوه الأول : قال الخليل وسيبويه : قولنا شىء جمعه فى الأصل شيآء على وزن فعلاء . فاستثقلوا اجتماع الهمزتين فى آخره ، فنقلوا الهمزة الأولى التى هى لام الفعل الى أول الكلمة فجاءت لفعاء ، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه ، واحد منها مذكور ، واثنان خطرا ببالى .

أما الأول : وهو المذكور فهو أن الكلمه لما كانت فى الأصل على وزن فعلاء ، مثل حمراء ، لاجرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء ، والثانى : أنها لما كانت فى الأصل شيآء ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما فى عامر وعمر ، وزافر وزفر ، والعدل أحد أسباب منع الصرف . الثالث : وهو أنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله ، والكلمة من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة ، ولصف الكلمة لايقبل الاعراب . ومن حيث أن ذلك الحرف الذى قطعناه منها ماحذفناه بالكلية ، بل ألصقناه بأولها ، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها ، فلا جرم منعناه ، بعض وجوه الاعراب دون البعض ، تنبيها على هذه الحالة ، فهذا ماخطر بالبال فى هذا المقام .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان السبب فى منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء : وهو أن أشياء وزنه أفعلاء ، كقوله أصدقاء وأصفياء ، ثم إنهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة ، فلما كان أشياء فى الأصل أشيياء على وزن أصدقاء وأفعلاء ، وكان ذلك مما لا يجرى فيه الصرف ، فكذا ههنا .

﴿الوجه الثالث﴾ ما ذكره الكسائى : وهو أن أشياء على وزن أفعال ، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيها فى الظاهر بحمراء وصفراء ، وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء ، وعندى أن سؤال الزجاج ليس بشىء ، لأن للكسائى أن يقول : القياس يقتضى ذلك فى أبناء وأسماء ، إلا أنه ترك العمل به للنص ، لأن النص أقوى من القياس ، ولم يوجد النص فى لفظ أشياء فوجب الجرى فيه على القياس ، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لاتوجب الاطراد ، ألا ترى أنا إذا قلنا

الفاعلية توجب الرفع ، لزمنا أن نحكم بحصول الرفع فى جميع المواضع ، كقولنا جاءنى هؤلاء وضربنى هذا بل نقول : القياس ذلك فيعمل به ، إلا إذا عارضه نص فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائى .

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أنس انهم سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فأكثروا المسألة ، فقام على المنبر فقال «سلونى فوالله لا تسألونى عن شىء مادمت فى مقامى هذا الاحدثتكم به» فقام عبد الله ابن حذافة السهمى وكان يطعن فى نسبه ، فقال يانبى الله من أبى فقال «أبوك حذافة بن قيس» وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يارسول الله : الحج علينا فى كل عام فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة ، فقال : عليه الصلاة والسلام «ويحك ومايؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت لتركتم ، ولو تركتم لكفرتم فاتركونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا أمرتكم بشىء فائتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» وقام آخر فقال يارسول الله أين أبى فقال فى «النار» ولما اشتدغضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال : رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدى الى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ، ألا ترى أن الذى سأل عن أبيه فانه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح ، وأما السائل عن الحج فقدكاد أن يكون ممن قال النبى صلى الله عليه وسلم فيه «إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال إذ لم يؤمن أن يقول فى الحج ايجاب فى كل عام» وكان عبيد بن عمير يقول : إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه ، وما حرم فاجتنبوه ، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها ، فذلك عفو من الله تعالى ، ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشنى : إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحدد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها .

ثم قال تعالى ﴿وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم﴾ وفيه وجوه : الأول : أنه بين بالآية الأولى أن تلك الاشياء التى سألوا عنها ان أبديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم ، فكان حاصل الكلام أنهم ان سألوا عنها أبديت لهم ، وان أبديت لهم ساءتهم ، فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم . والوجه

الثانى : فى تأويل الآية أن السؤال على قسمين . أحدهما : السؤال عن شىء لم يجر ذكره فى الكتاب والسنة بوجه من الوجوه ، فهذا السؤال منهى عنه بقوله (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم)

﴿والنوع الثانى من السؤال﴾ السؤال عن شىء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغى فههنا السؤال واجب ، وهو المراد بقوله (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) والفائدة فى ذكر هذا القسم أنه لما منع فى الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع أنواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم .

فان قيل قوله (وان تسألوا عنها) هذا الضمير عائد الى الأشياء المذكورة فى قوله (لا تسألوا عن أشياء) فكيف يعقل فى (أشياء) بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا .

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الأول : جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن بها ، والثانى : أنهما وإن كانا نوعين مختلفين ، إلا أنهما فى كون كل وواحد منهما مسئولا عنه شىء واحد ، فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا فى الحقيقة نوعين مختلفين .

﴿الوجه الثالث فى تأويل الآية﴾ إن قوله (لا تسألوا عن أشياء) دل على سؤالاتهم عن تلك الأشياء ، فقوله (وإن تسألوا عنها) أى وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هى جائزة أم لا ، والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولا ، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا .

ثم قال تعالى ﴿عفا الله عنها﴾ وفيه وجوه : الأول : عفا الله عما سلف من مسائلكم وإغضابكم للرسول بسببها ، فلا تعودوا إلى مثلها . الثانى : أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التى سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم ، فقال (عفا الله عنها) يعنى عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسؤكم ويثقل ويشق فى التكليف عليكم . الثالث : فى الآية تقديم وتأخير ، والتقدير : لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها فى الآية (ان تبدلكم تسؤكم) وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير إلى التقديم والتأخير ، وعلى هذا الوجه فقوله (عفا الله عنها) أى أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشىء ، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» أى خففت عنكم باسقاطها

ثم قال تعالى ﴿والله غفور حليم﴾ وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه فى الوجه الأول

مَا جَعَلَ اللهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَـٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ «١٠٣»

ثم قال تعالى ﴿قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ قال المفسرون: يعنى قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها، وقوم موسى قالوا: أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم، وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم: ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال تعالى (فلما كتب عليهم القتال تولوا إلاقليلا منهم، وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه) فسألوها ثم كفروا بها، وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها، فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فان قيل: إنه تعالى قال: أولا (لا تسألوا عن أشياء) ثم قال ههنا (قد سألها قوم من قبلكم) وكان الاولى أن يقول: قد سأل عنها قوم فما السبب فى ذلك.

قلنا الجواب من وجهين: الأول: أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله، وصفة من صفاته، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء فى نفسه، يقال: سألته درهما أى طلبت منه الدرهم ويقال: سألته عن الدرهم أى سألته عن صفة الدرهم وعن نعته، فالمتقدمون انما سألوا من الله اخراج الناقة من الصخرة، وانزال المائدة من السماء، فهم سألوا نفس الشيء، وأما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ماسألوا ذلك، وانما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها، فلما اختلف السؤالان فى النوع، اختلفت العبارة أيضا الا أن كلا القسمين يشتركان فى وصف واحد، وهو أنه خوض فى الفضول، وشروع فيما لاحاجة اليه، وفيه خطر المفسدة، والشيء الذى لايحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة، يجب على العاقل الاحتراز عنه، فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام فى السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين فى سؤال تلك الأشياء فى كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لافائدة فيه.

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أن الهاء فى قوله (قد سألها) غير عائدة الى الأشياء التى سألوا عنها، بل عائدة الى سؤالاتهم عن تلك الأشياء، والتقدير: قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التى ذكرتموها قوم من قبلكم، فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين.

قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ماكلفوا التزامها ، ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وان كانوا فى غاية الاحتياج الى الانتفاع بها ، بين تعالى أن ذلك باطل فقال (ماجعل الله من بحيرة ولاسائبة ولاوصيلة ولاحام)

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه يقال : فعل وعمل وطفق وجعل وأنشأ وأقبل ، وبعضها أعم من بعض ، وأكثرها عموما فعل ، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب ، أما إنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر ، وأما إنه واقع على أعمال القلوب ، فالدليل عليه قوله تعالى (لو شاء الله ماعبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا . إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم) وأما عمل فانه أخص من فعل ، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ، ولا يقع على الهم والعزم والقصد ، والدليل عليه قوله عليه السلام «نية المؤمن خير من عمله» جعل النية خيرا من العمل . فلو كانت النية عملا ، لزم كون النية خيرا من نفسها ، وأما جعل فله وجوه : أحدها : الحكم ومنه قوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) وثانيها : الخلق ، ومنه قوله (وجعل الظلمات والنور) وثالثها : بمعنى التصيير ومنه قوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (ما جعل الله) أى ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء : أولها البحيرة : وهى فعيلة من البحر وهو الشق ، يقال : بحر ناقته إذا شق أذنها ، وهى بمعنى المفعول ، قال أبو عبيدة والزجاج : الناقة إذا نتجت خمسة أبطن ، وكان آخرها ذكرا . شقوا اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم ، ولا يجز لها وبر ، ولا يحمل على ظهرها ، ولا تطرد عن ماء ، ولا تمنع عن مرعى ، ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحريجا

وأما السائبة : فهى فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال : ساب الماء وسابت الحية ، فالسائبة هى التى تركت حتى تسيب إلى حيث شاءت ، وهى المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية ، وذكروا فيها وجوها : أحدها : ما ذكره أبو عبيدة ، وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذرا أو شكر نعمة سيب بعيرا ، فكان بمنزلة البحيرة فى جميع ماحكموا لها ، وثانيها : قال الفراء : إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن اناث ، سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف ، وثالثها : قال ابن عباس : السائبة هى التى تسيب للاصنام أى تعتق لها ، وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء ، فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٠٤»

من لبنها أبناء السبيل، ورابعها: السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث

وأما الوصيلة: فقال المفسرون: إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم. وان ولدت ذكرا فهو لآلهتهم، وان ولدت ذكرا وأنثى قالوا: وصلت أخاها، فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم، فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها، ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة لأنها وصلت أخاها، وأما الحام فيقال: حماه يحميه إذا حفظه وفيه وجوه: أحدها: الفحل إذا ركب ولد ولده. قيل: حمى ظهره أي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت فحينئذ تأكله الرجال والنساء: وثانيها: إذا نتجت الناقة عشرة أبطن قالوا حمت ظهرها حكاه أبو مسلم. وثالثها: الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلى، وهو من الانعام التي حرمت ظهورها، وهو قول السدى

فان قيل: إذا جاز إعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح والاتعاب والايلام

قلنا: الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته، فاذا تمرد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب الرق عليه، فاذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى، فكان ذلك عبادة مستحسنة، وأما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين، فتركها واهمالها يقتضى فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة، فظهر الفرق، وأيضا الانسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه، وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق.

ثم قال تعالى ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾

قال المفسرون: إن عمرو بن لحى الخزاعى كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسمعيل، فاتخذ الأصنام، ونصب الأوثان، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. قال النبي صلى الله عليه وسلم «فلقد رأيته في النار يؤذى أهل النار بريح قصبه» والقصب المعا وجمعه الأقصاب، ويروى يجر قصبه في النار. قال ابن عباس: قوله (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب) يريد عمرو بن لحى وأصحابه. يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله على الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء.

ثم قال تعالى ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ «١٠٥»

آباءنا أو لو كان آباؤهم لايعلمون شيئاً ولايهتدون﴾

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه فى مواضع كثيرة .

واعلم أن الواو فى قوله (أولو كان آباؤهم) واوالحال قد دخلت عليها همزة الانكار ، وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لايعلمون شيئاً ولا يهتدون .

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدى ، وإنما يكون عالما مهتديا إذابنى قوله على الحجة والدليل ، فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا ، فوجب أن لايجوز الاقتداء به .

قوله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ والله يعلم ماتبدون وما تكتمون) إلى قوله (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ماوجدنا عليه آباءنا) فكأنه تعالى قال . إن هؤلاء الجهال مع ماتقدم من أنواع المبالغة فى الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشىء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلالتهم ، فلاتبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم ، بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه ، فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم ، فلهذا قال (ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (عليكم أنفسكم) أى احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصى والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال . تقول العرب : عليك وعندك ودونك ، فيعدونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل ، وينصبون بها . فيقال : عليك زيدا كأنه قال : خذ زيداً فقد علاك ، أى أشرف عليك . وعندك زيدا ، أى حضرك فخذه ودونك ، أى قرب منك فخذه ، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين فى إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف (عليكم أنفسكم) بالرفع عن نافع .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : أحدها : ماروى الكلبى عن أبى صالح عن

ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الاسلام أو السيف ، عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض ، فنزلت هذه الآيه أى (لا يضركم) ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى ، وثانيها : أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار فى كفرهم وضلالتهم . فقيل : لهم عليكم أنفسكم . وما كلفتم من إصلاحها والمشى بها فى طريق الهدى (لايضركم) ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين ، وثالثها : أنهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك ، والأقرب عندى أنه لما حكى عن بعضهم أنه إذا قيل لهم (تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) ذكر تعالى هذه الآية ، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغى للمؤمنين أن يتشبهوا بهم فى هذه الطريقة الفاسدة ، بل ينبغى أن يكونوا مصرين على دينهم ، وأن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين فى دينهم ثابتين فيه .

﴿المسألة الرابعة﴾ فان قيل : ظاهر هذه الآية : يوهم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر غير واجب .

قلنا الجواب عنه من وجوه : الأول : وهو الذى عليه أكثر الناس ، إن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصى ، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فثابت بالدلائل ، خطب الصديق رضى الله عنه ، فقال : انكم تقرؤن هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) وتضعونها غير موضعها وإنى سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب»

﴿والوجه الثانى فى تأويل الآية﴾ ما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله (عليكم أنفسكم) يكون هذا فى آخر الزمان : قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها ، مادامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض ، فأمروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء وألبستم شيعا ووكل كل امرىء ونفسه ، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية ، وهذا القول عندى ضعيف ، لأن قوله (ياأيها الذين آمنوا) خطاب عام ، وهو أيضا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب .

﴿والوجه الثالث فى تأويل الآية﴾ ماذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال : هذه أوكد آية فى وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فانه قال (عليكم أنفسكم) يعنى عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار ، وهذا كقوله (فاقتلو أنفسكم) يعنى أهل دينكم فقوله

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ

(عليكم أنفسكم) يعنى بأن يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا فى الخيرات ، وينفره عن القبائح والسيئات ، والذى يؤكد ذلك ما بينا أن قوله (عليكم أنفسكم) معناه احفظوا أنفسكم . فكان ذلك أمراً بأن نحفظ أنفسنا فان لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان ذلك واجبا .

﴿والوجه الرابع﴾ أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ، ولا يتركون الكفر ، بسبب الأمر بالمعروف ، فههنا لا يجب على الانسان أن يأمرهم بالمعروف ، والذى يؤكد هذا القول ما ذكرنا فى سبب النزول أن الآية نازلة فى المنافقين ، حيث عيروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين .

﴿الوجه الخامس﴾ أن الآية مخصوصة بما إذا خاف الانسان عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله ، فههنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل ، وكان ابن شبرمة . يقول : من فر من اثنين فقد فر . ومن فر من ثلاثة فلم يفر .

﴿الوجه السادس﴾ لا يضركم إذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك .

﴿الوجه السابع﴾ (عليكم أنفسكم) من أداء الواجبات التى من جملتها الأمر بالمعروف عند القدرة ، فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغى أن تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم .

﴿والوجه الثامن﴾ أنه تعالى قال لرسوله (فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك) وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا .

﴿المسألة الخامسة﴾ قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله (عليكم أنفسكم) وقرئ بضم الراء ، وفيه وجهان : أحدهما : على وجه الخبر أى ليس يضركم من ضل ، والثانى : أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد .

ثم قال تعالى ﴿إلى الله مرجعكم جميعا﴾ يريد مصيركم ومصير من خالفكم ﴿فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ يعنى يجازيكم بأعمالكم .

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية﴾

اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ «١٠٦»

اعلم أنه تعالى : لما أمر بحفظ النفس فى قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال فى قوله (ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن تميما الدارى وأخاه عديا كانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلماً مهاجرا ، خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتاباً فيه نسخة جميع مامعه وألقاه فيما بين الأقمشة ولم يخبر صاحبه بذلك ، ثم أوصى اليهما وأمرهما أن يدفعا متاعه إذا رجعا إلى أهله ، ومات بديل فأخذا من متاعه إناء من فضة منقوشا بالذهب ثلثمائة مثقال ، ودفعا باقى المتاع إلى أهله لما قدما ، ففتشوا فوجدوا الصحيفة ، وفيها ذكر الاناء ، فقالوا لتميم وعدى : أين الاناء ؟ فقالا لاندرى ، والذى رفع الينا دفعناه اليكم ، فرفعوا الواقعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (شهادة بينكم) يعنى شهادة مابينكم ومابينكم كناية عن التنازع والتشاجر ، وإنما أضاف الشهادة إلى التنازع لأن الشهود إنما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع ، وحذف مامن قوله (شهادة بينكم) جائز لظهوره ، ونظيره قوله (هذا فراق بينى وبينك) أى مابينى وبينك ، وقوله (لقد تقطع بينكم) فى قراءة من نصب ، وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) يعنى الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت ، وحين الوصية بدل من قوله (إذا حضر أحدكم) لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية ، فعرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعين فيه ، كما يقال : ائتنى اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر ، والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور أمارات وقوعه ، كقوله (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) قالوا وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) دليل على وجوب الوصية ، لأنه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية ، وهذا إنما يكون إذا كانا متلازمين ، وإنما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية .

ثم قال تعالى ﴿اثنان ذوا عدل منكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف ، والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم ، وتقدير الآية : شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف ، هى أن يشهد اثنان ذوا عدل منكم ، وإنما حسن هذا الحذف لكونه معلوما .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون فى قوله «منكم» على قولين : الأول : وهو قول عامة المفسرين أن المراد : اثنان ذوا عدل منكم يامعشر المؤمنين ، أى من أهل دينكم وملتكم ، وقوله (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض) يعنى أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم اذا كنتم فى السفر ، فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة فى الحضر والسفر ، وهذا قول ابن عباس ، وأبى موسى الأشعرى ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج . قالوا : اذا كان الانسان فى الغربة ، ولم يجد مسلما يشهده على وصيته ، جاز له أن يشهد اليهودى أو النصرانى أو المجوسى أو عابد الوثن أو أى كافر كان وشهادتهم مقبولة ، ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا فى هذه الصورة قال الشعبى رحمه الله : مرض رجل من المسلمين فى الغربة ، فلم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته ، فأشهد رجلين من أهل الكتاب ، فقدما الكوفة وأتيا أبا موسى الاشعرى ، وكانوا اليا عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته . فقال أبو موسى : هذا أمر لم يكن بعد لذى كان فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم حلفهما فى مسجد الكوفة بعد العصر ، بالله انهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما ، ثم ان القائلين بهذا القول ، منهم من قال هذا الحكم بقى محكما ومنهم من قال صار منسوخا .

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الحسن والزهرى وجمهور الفقهاء : ان قوله (ذوا عدو منكم) أى من أقاربكم وقوله (أو آخران من غيركم) أى من الأجانب ان أنتم ضربتم فى الأرض أى ان توقع الموت فى السفر ، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم ، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية . وجعل الاقارب أولا لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق ، وبورثته أرحم وأرأف . واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ انه تعالى قال فى أول الآية (ياأيها الذين آمنوا) فعمهم بهذا الخطاب جميع المؤمنين ، فلما قال بعده (أو آخران من غيركم) كان المراد أو آخران من جميع المؤمنين لامحالة .

﴿الحجة الثانية﴾ انه تعالى قال (أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم فى الأرض) وهذا يدل

على أن جواز الاستشهاد بهـذين الآخرين مشروط بكون المستشهـد فى السفر ، فلو كان هـذان الشاهدان مسلمين ، لمـا كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر ، لأن استشهاد المسلم جائز فى السفر والحضر .

﴿الحجة الثالثـة﴾ الآية دالة على وجوب الحلف على هـذين الشاهـدين من بعد الصلاة ، وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لايجب عليه الحلف ، فعلمنا أن هـذين الشاهدين ليسا من المسلمين .

﴿الحجة الرابعـة﴾ ان سبب نزول هـذه الآية ماذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلمـا .

﴿الحجة الخامسة﴾ ماروينا ان أبا موسى الاشعرى قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما ، وما أنكر عليه أحد من الصحابة ، فكان ذلك اجماعا .

﴿الحجة السادسة﴾ أنا إنمـا نجيز إشهاد الكافرين اذا لم نجد أحدا من المسلمين ، والضرورات قد تبيح المحظورات ، ألا ترى أنه تعالى أجاز التيمم والقصر فى الصلاة ، والافطار فى رمضان ، وأكل الميتة فى حال الضرورة ، والضرورة حاصلة فى هـذه المسألة ، لأن المسلم اذا قرب أجله فى الغربة ولم يجـد مسلما يشهده على نفسه ، ولم تـكن شهادة الـكفار مقبولة فانه يضيع أكثر مهماته ، فانه ربمـا وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها . وربمـا كان عنده ودائع أو ديون كانت فى ذمته ، وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء ، كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأجل أنه لايمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال ، فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة ، فكذا ههنا . وأما قول من يقول : بأن هذا الحكم صار منسوخا فبعيد ، لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المـائدة من آخر مانزل من القرآن ، وليس فيها منسوخ ، واحتج القائلون بالقول الثانى بقوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) والكافر لايكون عدلا .

أجاب الأولون عنه : لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلا فى الاحـتراز عن الكذب ، لامن كان عـدلا فى الدين والاعتقاد ، والدليل عليه : أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الاهواء والبدع ، مع أنهم ليسوا عدولا فى مذاهبهم ، ولـكنهم لمـا كانوا عدولا فى الاحتراز عن الـكذب قبلنا شهادتهم ، فـكذا ههنا سلمنا أن الكافر ليس بعدل ، إلا أن قوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) عام ، وقوله فى هـذه الآية (اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض) خاص فانه أوجب شهادة العدل الذي يكون منافي الحضر ، وا كتفى بشهادة من لا يكون

منافى السفر , فهذه الآية خاصة ، والآية التى ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام ، لاسيما اذا كان الخاص متأخرا فى النزول ، ولاشك أن سورة المائدة متأخرة ، فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التى ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الارض فأصابتكم مصيبة الموت﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الاولى﴾ قوله (أو آخران) عطف على قوله (اثنان) والتقدير : شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابتكم مصيبة الموت) المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرا ضاربا فى الأرض وحضرت علامات نزول الموت به .

ثم قال تعالى ﴿تحبسونهما من بعد الصلاة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأول﴾ تحبسونهما ، أى توقفونهما كما يقول الرجل : مربى فلان على فرس لحبس على دابته أى أوقفها وحبست الرجل فى الطريق أكلمه أى أوقفته .

فان قيل : ماموقع تحبسونهما .

قلنا : هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (من بعد الصلاة) فيه أقوال : الأول : قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما ، والثانى : قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر .

فان قيل : كيف عرف ان المراد هو صلاة العصر ، مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة .

قلنا : إنما عرف هذا التعيين بوجوه : أحدها : ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ ، وثانيها : ماروى انه لما نزلت هذه الآية صلى النبى صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ، ودعا بعدى وتميم ، فاستحلفهما عند المنبر ، فصار فعل الرسول دليلا على التقييد ، وثالثها : أن جميع أهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب ، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها .

﴿والقول الثالث﴾ قال الحسن : المراد بعد الظهر أو بعد العصر ، لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما .

﴿والقول الرابع﴾ أن المراد بعد أداء الصلاة أى صلاة كانت والغرض من التحليف بعد

اقامة الصلاة هو ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فكان احتراز الحالف عن الكذب فى ذلك الوقت أتم وأكمل ، والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمه الله : الايمان تغلظ فى الدماء والطلاق والعتاق ، والمال إذا بلغ مائتى درهم فى الزمان والمكان ، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفى بيت المقدس عند الصخرة ، وفى سائر البلدان فى أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ، ولا شك أن الذى ذكره الشافعى رضى الله عنه أقوى .

ثم قال تعالى ﴿فيقسمان بالله ان ارتبتم لانشترى به ثمنا ولو كان ذا قربا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الفاء فى قوله (فيقسمان بالله) للجزاء يعنى : تحبسونهما فيقدمان لأجل ذلك الحبس على القسم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ان ارتبتم) اعتراض بين القسم والمقسم عليه . والمعنى : ان ارتبتم فى شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما ، وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة فى اشهاد الكفار ، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ، ومن قال الآية نازلة فى حق المسلم قال انها منسوخة ، وعن على عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لا نشترى به ثمنا) يعنى يقسمان بالله انا لا نبيع عهد الله بشىء من الدنيا قائلين لا نشترى به ثمنا ، وهو كقوله (ان الذين يشترون بعهدالله وأيمانهم ثمنا قليلا) أى لا نأخذ ولا نستبدل ، ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنه ، وقوله (ولو كان ذا قربى) أى لا نبيع عهد الله بشىء من الدنيا ، ولو كان ذلك الشىء حبوة ذى قربى أو نفسه ، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل اليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم ، وهو كقوله (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين

ثم قال تعالى ﴿ولا نكتم شهادة الله﴾ وفيه مسألتان :

﴿الأولى﴾ هذا عطف على قوله (لانشترى به ثمنا) يعنى أنهما يقسمان حال مايقولان لانشترى به ثمنا ولا نكتم شهادة الله أى الشهادة التى أمر الله بحفظها واظهارها

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن الشعبى أنه وقف على قوله (شهادة) ثم ابتدأ الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه ، وروى عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه ان منهم من يقول الله لقدكان كذا ، والمعنى تالله

فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ «١٠٧» ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ «١٠٨»

ثم قال تعالى ﴿انا إذا لمن الآثمين﴾ يعنى إذا كتمناها كنا من الآثمين

ثم قال تعالى ﴿فان عثر على أنهما استحقا اثما﴾ قال الليث رحمه الله : عثر الرجل يعثر عثورا إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره . وأعثرت فلانا على أمرى أى أطلعته عليه ، وعثر الرجل يعثر عثرة إذا وقع على شيء ، قال أهل اللغة : وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التى هى الوقوع ، وذلك لأن العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه ، فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو ، فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه ، وأعثر غيره إذا أطلعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وكذلك أعثرنا عليهم) أى اطلعنا ، ومعنى الآية فان حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة

ثم قال تعالى ﴿فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن معنى الآية فان عثر بعدما حلف الوصيان على أنهما استحقا اثما أى حنثا فى اليمين بكذب فى قول أو خيانة فى مال قام فى اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا فى ذلك وما كذبنا . وروى أنه لما نزلت الآية الأولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدى فاستحلفهما عند المنبر بالله الذى لا اله الا هو انه لم يوجد منا خيانة فى هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهروا واختلفوا فقيل : وجد بمكة .

وقيل : لما طالت المدة أظهرا الاناء فبلغ ذلك بنى سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا ؟ فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نعثر فكتمنا فرفعوا القصة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى (فان عثر) الآية فقام عمرو بن العاص

والمطلب بن أبى رفاعة السهميان لحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى أولياء الميت . وكان تميم الدارى يقول بعد ما أسلم : صدق الله ورسوله أنا أخذت الاناء فأتوب الى الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية الى أن أسلم تميم الدارى فلما أسلم أخبر بذلك وقال : حلفت كاذبا وأنا وصاحبى بعنا الاناء بألف وقسمنا الثمن . ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف الى موالى الميت .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فآخران يقومان مقامهما) أى مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتهما وقوله (من الذين استحق عليهم الأوليان) المراد به موالى الميت ، وقد أكثر الناس فى أنه لم وصف موالى الميت بهذا الوصف ، والاصح عندى فيه وجه واحد ، وهو أنهم انما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما قوله (الأوليان) ففيه وجوه : الأول : أن يكون خبر المبتدا المحذوف والتقدير : هما الأوليان وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما ، فكأنه قيل . ومن هما فقيل الأوليان ، والثانى : أن يكون بدلا من الضمير الذى فى يقومان والتقدير فيقوم الأوليان ، والثالث : أجاز الأخفش أن يكون قوله (الأوليان) صفة لقوله (فآخران) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة ، كقوله تعالى (كمشكاة فيها مصباح) فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال فى زجاجة ثم قال الزجاجة ، وهذا مثل قولك رأيت رجلا ، ثم يقول انسان من الرجل ، فصار بالعود إلى ذكره معرفة . الرابع : يجوز أن يكون قوله (الأوليان) بدلا من قوله آخران ، وابدال المعرفة من النكرة كثير

﴿المسألة الرابعة﴾ انما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين : الأول : معنى الأوليان الأقربان إلى الميت . الثانى : يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين ، والسبب فيه أن الوصيين قد ادعيا أن الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالى الميت ، لأن الوصيين قد ادعيا أن مورثهما باع الاناء وهما أنكرا ذلك ، فكان اليمين حقا لهما ، وهذا كما أن انسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذى ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه

﴿المسألة الخامسة﴾ القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء ، والأوليان تثنية الأولى ، وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر الأولين بالجمع ، وهو نعت لجميع الورثة المذكورين فى قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين استحق عليهم مالهم

يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ

وانما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين فى الذكر ، ألا ترى أنه قد تقدم (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وكذلك (اثنان ذوا عدل) ذكرا فى اللفظ قبل قوله (أو آخران من غيركم) وقرأ حفص وحده بفتح التاء والحاء الأوليان على التثنية ، ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية . ولما خانا فى مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الأوليان . أى خان فى مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ، ووجهه ظاهر مما تقدم

ثم قال تعالى ﴿فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين﴾

والمعنى ظاهر أى وما اعتدينا فى طلب هذا المال ، وفى نسبتهم إلى الخيانة . وقوله (إنا إذا لمن الظالمين) أى انا إذا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل

ثم قال تعالى ﴿ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم﴾

والمعنى ذلك الحكم الذى ذكرناه والطريق الذى شرعناه أقرب الى أن يأتوا بالشهادة على وجهها ، وأن يأتوا بالشهادة لاعلى وجهها . ولكنهم يخافون أن يحلفوا على ماذكروه لخوفهم من أن ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم ، فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله واسمعوا والله لايهدى القوم الفاسقين﴾

والمعنى اتقوا الله أن تخونوا فى الأمانات واسمعوا مواعظ الله أى اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لايهدى القوم الفاسقين ، وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول فى تفسير هذه الآية التى اتفق المفسرون على أنها فى غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما ، وروى الواحدى رحمه الله فى البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : هذه الآية أعضل ما فى هذه السورة من الأحكام . والحكم الذى ذكرناه فى هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء. والله أعلم باسرار كلامه .

قوله تعالى ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم﴾

اعلم أن عادة الله تعالى جارية فى هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام ، أتبعها إما بالالهيات ، وإما بشرح أحوال الانبياء ، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعا

قَالُوا لَاعِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ «١٠٩» إِذْ قَالَ اللهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ

كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولا ، ثم ذكر أحوال عيسى . أما وصف أحوال القيامة فهو قوله (يوم يجمع الله الرسل) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان : أحدهما : أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : قال الزجاج تقديره : واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ، ولا يجوز أن ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى فى ذلك اليوم ، ولكن على المفعول له . الثانى : قال القفال رحمه الله : يجوز أن يكون التقدير : والله لايهدى القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل ، أى لايهديهم الى الجنة كما قال (ولاليهديهم طريقا إلا طريق جهنم)

﴿والقول الثانى﴾ انها منقطعة عما قبلها ، وعلى هذا التقدير ففيه أيضا وجهان : الأول : أن التقدير : اذكر يوم يجمع الله الرسل . والثانى : أن يكون التقدير : يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب بأجبتم انتصاب مصدره على معنى أى أجابة أجبتم إجابة إنكار أم إجابة إقرار . ولو أريد الجواب لقيل بماذا أجبتم . فان قيل : وأى فائدة فى هذا السؤال؟ قلنا: توبيخ قومهم كما أن قوله (وإذا الموؤدة سئلت بأى ذنب قتلت) المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر قوله تعالى ﴿قالوا لاعلم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾ يدل على أن الأنبياء لايشهدون لأممهم. والجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) مشكل . وأيضا قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) فاذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالأنبياء أولى بأن يشهدوا لأممهم بذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول . قال جمع من المفسرين إن للقيامة زلازل وأهوالا بحيث

تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها . فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأهوال ينسون أكثر الأمور ، فهنالك يقولون لا علم لنا ، فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للأمم. وهذا الجواب وإن ذهب اليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندى ضعيف . لأنه تعالى قال فى صفة أهل الثواب (لايحزنهم الفزع الأكبر) وقال أيضا (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) بل إنه تعالى قال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولايحزنون) فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك . ومعلوم أنهم لوخافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لايخافون . البتة . والوجه الثانى : أن المراد منه المبالغة فى تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ماتقول فى فلان؟ فيقول : أنت أعلم به منى، كأنه قيل : لايحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره ، وهذا أيضا ليس بقوى لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة . وكل الأمة ماكانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفى تبكيتهم وفضيحتهم

﴿والوجه الثالث﴾ فى الجواب وهو الأصح . وهو الذى اختاره ابن عباس إنهم إنما قالوا لاعلم لنا لأنك تعلم ماأظهروا وماأضمروا . ونحن لانعلم إلا ماأظهروا . فعلمك فيهم أنفذ من علمنا. فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهم عند الله كلاعلم .

﴿والوجه الرابع﴾ فى الجواب أنهم قالوا : لاعلم لنا ، إلا إن علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا ، ولا نعلم ماكان منهم بعد وفاتنا ، والجزاء والثواب إنما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا . فلهذا المعنى قالوا لاعلم لنا وقوله (إنك أنت علام الغيوب) يشهد بصحة هذين الجوابين .

﴿الوجه الخامس﴾ وهو الذى خطر ببالى وقت الكتابة ، أنه قد ثبت فى علم الأصول أن العلم غير . والظن غير . والحاصل عند كل أحد من حال الغير . إنما هو الظن لاالعلم ، ولهذا قال : عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» وقال عليه الصلاة والسلام «إنكم لتختصمون لدى ولعل بعضكم ألحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار» أو لفظ هذا معناه . فالأنبياء قالوا : لاعلم لنا البتة بأحوالهم ، إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبراً فى الدنيا ، لأن الأحكام فى الدنيا كانت مبنية على الظن . وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن . لأن الأحكام فى الآخرة مبنية على حقائق الأشياء ، وبواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) ولم يذكروا البتة مامعهم من الظن لأن الظن لاعبرة به فى القيامة .

﴿الوجه السادس﴾ أنهم لما علموا أنه سبحانه وتعالى عالم لايجهل، حكيم لايسفه ، عادل لايظلم،

علموا أن قولهم لا يفيد خيرا ، ولا يدفع شرا . فرأوا أن الأدب فى السكوت ، وفى تفويض الأمر إلى عدل الحى القيوم الذى لا يموت .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرئ علام الغيوب بالنصب . قال صاحب الكشاف : والتقدير أن الكلام قد تم بقوله (إنك أنت) أى أنت الموصوف بأوصافك المعروفة ، من العلم وغيره . ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص ، أو على النداء ، أو وصفاً لاسم إن .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على جواز إطلاق لفظ العلام عليه ، كما جاز إطلاق لفظ الخلاق عليه . أما العلامة ، فانهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها فى حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث .

قوله تعالى ﴿إذ قال الله ياعيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنا بينا أن الغرض من قوله تعالى للرسل (ماذا أجبتم) توبيخ من تمرد من أممهم وأشد الأمم افتقارا إلى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى عليه السلام لأن طعن سائر الأمم كان مقصورا على الأنبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى إلى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الاله به ، وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر الله تعالى أنه يعدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم . فان كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسى تدل على أنه عبد وليس باله . والفائدة فى هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا فى وقت نزول هذه الآية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم .

﴿المسألة الثانية﴾ موضع «إذ» يجوز أن يكون رفعا بالابتداء على معنى، ذاك إذ قال الله ، ويجوز أن يكون المعنى ، اذكر إذ قال الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ خرج قوله (إذ قال الله) على لفظ الماضى دون المستقبل وفيه وجوه :
الأول : الدلالة على قرب القيامة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل آت قريب ويقال : الجيش قد أتى ، إذا قرب إتيانهم. قال الله تعالى (أتى أمر الله) الثانى : أنه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا إذ صاح صائح فتركتنى وأجبته . ونظيره من القرآن قوله تعالى (ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت . ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة) (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم) والوجه فى كل هذه الآيات ما ذكرناه ، من أنه خرج على

سبيل الحكاية عن الحال .

﴿المسألة الرابعة﴾ (ياعيسى ابن مريم) يجوز أن يكون «عيسى» فى محل الرفع لأنه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون فى محل النصب لأنه فى نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ماكان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يازيد بن عمرو ، ويازيد بن عمرو ، وأنشد النحويون :

ياحكم بن المنذر بن الجارود

برفع الأول ونصبه على ما بيناه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (نعمتى عليك) أراد الجمع كقوله (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وإنما جاز ذلك لأنه مضاف يصلح للجنس .

واعلم أن الله تعالى فسر نعمته عليه بأمور : أولها : قوله ﴿إذ أيدتك بروح القدس﴾ وفيه وجهان : الاول : روح القدس هو جبريل عليه السلام . الروح جبريل والقدس هو الله تعالى .كأنه أضافه إلى نفسه تعظيما له . الثانى : أن الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ، ومنها مشرقة ، ومنها كدرة ، ومنها خيرة ، ومنها نذلة . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة» فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة . ولقائل أن يقول : لما دلت هذه الآية على أن تأييد عيسى إنما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به ، قدح هذا فى دلالة المعجزات على صدق الرسل . لأنا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز أنه أعان عيسى عليه السلام على ذلك ، على سبيل اغواء الخلق وإضلالهم . فما لم تعرف عصمة جبريل لايندفع هذا . ومالم تعرف نبوة عيسى عليه السلام لاتعرف عصمة جبريل ، فيلزم الدور وجوابه : ماثبت من أصلنا أن الخالق ليس إلا الله . وبه يندفع هذا السؤال .

وثانيها : قوله تعالى ﴿تكلم الناس فى المهد وكهلا﴾ أما كلام عيسى فى المهد فهو قوله (إنى عبدالله آتانى الكتاب) وقوله (تكلم الناس فى المهد وكهلا) فى موضع الحال . والمعنى : يكلمهم طفلا وكهلا من غير أن يتفاوت كلامه فى هذين الوقتين .وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له . وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده .

وثالثها : قوله تعالى ﴿وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل﴾

وفى (الكتاب) قولان : أحدهما : المراد به الكتابة وهى الخط . والثانى : المراد منه جنس الكتب . فان الانسان يتعلم أولا كتبا سهلة مختصرة ، ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة . وأما (الحكمة) فهى عبارة عن العلوم النظرية ، والعلوم العملية . ثم ذكر بعده (التوراة والإنجيل) وفيه وجهان :

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي
وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي

الأول : أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) وقوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) والثانى : وهو الأقوى أن الاطلاع على أسرار الكتب الالهية ، لايحصل إلا لمن صار بانياً فى أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التى يبحث عنها العلماء . فقوله (والتوراة والانجيل) إشارة إلى الأسرار التى لا يطلع عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ورابعها : قوله تعالى ﴿وإذ تخلق من الطين كهيأة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً باذنى﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع (فتكون طائرا) والباقون (طيراً) بغير ألف وطير جمع طائر كضأن وضائن وركب وراكب .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر ههنا (فتنفخ فيها) وذكر فى آل عمران (فأنفخ فيه)

والجواب : أن قوله (كهيئة الطير) أى هيئة مثل هيئة الطير فقوله (فتنفخ) فيها الضمير للكاف ، لأنها صفة الهيئة التى كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا نفخه فى شيء .

إذا عرفت هذا فنقول : الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التى هى مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر . وإذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير وأخرى على وجه التأنيث .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى اعتبر الأذن فى خلق الطين كهيئة الطير ، وفى صيرورته ذلك الشيء طيرا . وإنما أعاد قوله (باذنى) تأكيدا لكون ذلك واقعاً بقدرة الله تعالى وتخليقه لا بقدرة عيسى وإيجاده .

وخامسها : قوله تعالى ﴿وتبرئ الأكمه والأبرص باذنى﴾ وإبراء الأكمه والأبرص معروف وقال الخليل الأكمه من ولد أعمى والأعمى من ولد بصيرا ثم عمى .

وسادسها : قوله تعالى ﴿وإذ تخرج الموتى باذنى﴾ أى وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء

وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ «١١٠» وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ «١١١»

باذنى أى بفعلى ذلك عند دعائك ، وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك . وذكر الأذن فى هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى كقوله (وماكان لنفس أن تموت إلا باذن الله) أى إلا بخلق الله الموت فيها .

وسابعها : قوله تعالى ﴿وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (إذ جئتهم بالبينات) يحتمل أن يكون المراد منه هذه البينات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالألف واللام للعهد . ويحتمل أن يكون المراد منه جنس البينات .

﴿المسألة الثانية﴾ روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه إلى السماء .

ثم قال تعالى ﴿فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين﴾
وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (ساحر) بالألف وكذلك فى يونس وهود والصف ، وقرأ ابن عامر وعاصم فى يونس بالألف فقط والباقون (سحر) فمن قرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به . وكلاهما حسن لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره . قال الواحدى رحمه الله : والاختيار (سحر) لجواز وقوعه على الحدث والشخص ، أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على الشخص ، فتقول : هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال تعالى (ولكن البر من آمن) أى ذا البر قال الشاعر :

فانما هى إقبال وإدبار

﴿المسألة الثانية﴾ فان قيل : انه تعالى شرع ههنا فى تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار فى حقه (ان هذا الاسحر مبين) ليس من النعم ، فكيف ذكره ههنا ؟

والجواب : أن من الأمثال المشهورة — أن كل ذى نعمة محسود — وطعن الكفار فى عيسى عليه

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «١١٢»

السلام بهذا الكلام ، يدل على أن نعم الله فى حقه كانت عظيمة . فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذى ذكرناه .

وثامنها : قوله تعالى ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى﴾ وقد تقدم تفسير الوحى . فمن قال إنهم كانوا أنبياء قال ذلك الوحى هو الوحى الذى يوحى إلى الأنبياء . ومن قال إنهم ماكانوا أنبياء قال المراد بذلك الوحى الالهام والالقاء فى القلب كما فى قوله تعالى ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ وقوله (وأوحى ربك إلى النحل) وإنما ذكر هذا فى معرض تعديد النعم لأن صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا فى قلوبهم من أعظم نعم الله على الانسان . وذكر تعالى أنه لما ألقى ذلك الوحى فى قلوبهم ؛ آمنوا وأسلموا وإنما قدم ذكر الايمان على الاسلام ، لأن الايمان صفة القلب والاسلام ، عبارة عن الانقياد والخضوع فى الظاهر ، يعنى آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم .

فان قيل : انه تعالى قال فى أول الآية (اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك) ثم ان جميع ماذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام ، وليس لأمه بشىء منها تعلق .

قلنا : كل ماحصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام . ولذلك قال تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) فجعلهما معا آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر . وروى أنه تعالى لما قال لعيسى (اذكر نعمتى عليك) كان يلبس الشعر ويأكل الشجر ، ولا يدخر شيئا لغدو يقول مع كل يوم رزقه ، ومن لم يكن له بيت فيخرب ، ولا ولد فيموت ، أينما أمسى بات .

قوله تعالى ﴿إذ قال الحواريون ياعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (إذ قال) وجهان : الأول (أوحيت إلى الحواريين . إذ قال الحواريون) الثانى : اذكر إذ قال الحواريون .

﴿المسألة الثانية﴾ (هل يستطيع ربك) قرأ الكسائى (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب

وبادغام اللام فى التاء، وسبب الادغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام ، وهذه القراءة مروية عن على وابن عباس : وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت :كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك . وعن معاذ بن جبل : أقرأنى رسول الله صلى الله عليه وسلم (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالاظهار فأما القراءة الأولى فمعناها : هل تسطيع سؤال ربك ؟ قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم فى استطاعة عيسى ، والثانية توجب شكهم فى استطاعة الله ، ولاشك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية ففيها إشكال ، وهو أنه تعالى حكى عنهم (أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون) وبعد الايمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين فى اقتدار الله تعالى على ذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى ماوصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لايصدر عمن كان كاملا فى الايمان وقالوا : ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض فى القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ماكانوا كاملين فى الايمان .

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبى) فان مشاهدة مثل هذه الآية لاشك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا .

﴿والوجه الثالث﴾ فى الجواب أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز فى الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففى الموضع الذى لايحصل فيه شىء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافى من جهة الحكمة كالمنافى من جهة القدرة ، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة ، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور

﴿الوجه الرابع﴾ قال السدى : هل يستطيع ربك أى هل يطيعك ربك ان سألته ، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة .

﴿الوجه الخامس﴾ لعل المراد بالرب : هو جبريل عليه السلام ، لأنه كان يربيه ويخصه بأنواع

قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ «١١٣» قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ «١١٤»

الاعانة ، ولذلك قال تعالى : فى أول الآية (إذ أيدتك بروح القدس) يعنى أنك تدعى انه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة ، فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك .

﴿والوجه السادس﴾ انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك فى غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك أمر جلى واضح ، لايجوز لعاقل أن يشك فيه ، فكذا هنا .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج : المائدة فاعلة من ماد يميد ، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الانبارى سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب : مادفلان فلانا يميده ميدا إذا أحسن اليه ، فالمائدة على هذا القول ، فاعلة من الميد بمعنى معطية ، وقال أبو عبيدة : المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية ، وأصلها مميدة ميد بها صاحبها ، أى أعطيها وتفضل عليه بها ، والعرب تقول مادنى فلان يميدنى إذا أحسن اليه .

ثم قال تعالى ﴿قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين﴾ وفيه وجهان : الأول : قال عيسى اتقوا الله فى تعيين المعجزة ، فانه جار مجرى التعنت والتحكم ، وهذا من العبد فى حضرة الرب جرم عظيم ، ولأنه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة ، وهو جرم عظيم . الثانى : انه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب ، كما قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب) وقال (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (ان كنتم مؤمنين) يعنى ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على إنزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب .

ثم قال تعالى ﴿قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين﴾

والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك . قال عيسى لهم : انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله فى طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة ، فأجابوا وقالوا انا لانطلب هذه المائدة لمجرد أن

تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة : أحدها : انا نريد أن نأكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر ، وثانيها : انا وإن علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ، ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة ، وثالثها : انا وإن علمنا بسائر المعجزات صدقك ، ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة . ورابعها : أن جميع تلك المعجزات التى أوردتها كانت معجزات أرضية ، وهذه معجزة سماوية وهى أعجب واعظم ، فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين ، نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بنى إسرائيل ، ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة .

ثم قال تعالى ﴿قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام فى (اللهم) فقد تقدم بالاستقصاء فى سورة آل عمران فى قوله (قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء) فقوله (اللهم) نداء ، وقوله (ربنا) نداء ثان وأما قوله (تكون لنا) صفة للمائدة وليس بجواب للامر ، وفى قراءة عبدالله (تكن) لأنه جعله جواب الأمر . قال الفراء : وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز فى الفعل بعده الجزم والرفع ، ومثاله قوله تعالى (فهب لى من لدنك وليا يرثنى) بالجزم والرفع (فأرسله معى ردءاً يصدقنى) بالجزم والرفع ، وأما قوله (عيداً لأولنا وآخرنا) أى نتخذ اليوم الذى تنزل فيه المائدة عيداً نعظمه نحن ومن يأتى بعدنا ، ونزلت يوم الأحد فاتخذه النصارى عيدا ، والعيد فى اللغة اسم لما عاد إليك فى وقت معلوم ، واشتقاقه من عاد يعود فأصله هو العود ، فسمى العيد عيدا لأنه يعود كل سنة بفرح جديد ، وقوله (وآية منك) أى دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك (وارزقنا) أى وارزقنا طعاما نأكله وأنت خير الرازقين .

﴿المسألة الثانية﴾ تأمل فى هذا الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا فى طلبها أغراضا ، فقدموا ذكر الأكل فقالوا (نريد أن نأكل منها) وأخروا الأغراض الدينية الروحانية ، فأما عيسى فانه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال (وارزقنا) وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح فى كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ، ثم إن عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه وإشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله (وارزقنا) لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال (وأنت خير الرازقين) فقوله (ربنا)

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ «١١٥»

ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى، وقوله و(أنزل علينا) انتقال من الذات الى الصفات، وقوله (تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا) اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث أنها نعمة، بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله (وآية منك) اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لأصحاب النظر والاستدلال وقوله (وارزقنا) اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال. فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون. ثم قال (وأنت خير الرازقين) وهو عروج مرة أخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله ومن الاخس الى الاشرف، وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قراءة زيد يكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية.

ثم قال تعالى ﴿قال الله انى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه عذابا لاأعذبه أحدا من العالمين﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد، والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل وقيل: بالتشديد أى منزلها مرة بعد أخرى، وبالتخفيف مرة واحدة.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فمن يكفر بعد منكم) أى بعد انزال المائدة (فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) قال ابن عباس: يعنى مسخهم خنازير وقيل: قردة وقيل: جنسا من العذاب لايعذب به غيرهم. قال الزجاج: ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلا لهم فى الدنيا، ويجوز أن يكون مؤخرا الى الآخرة، وقوله (من العالمين) يعنى عالمى زمانهم.

﴿المسألة الثالثة﴾ قيل: إنهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم فى مفازة على غير ماء ولاطعام ولذلك قالوا نريد أن نأكل منها.

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه وان كان قد أضافها الى نفسه فى الظاهر وكلاهما محتمل والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى أنه هل نزلت المائدة. فقال الحسن ومجاهد: مانزلت واحتجوا

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ «١١٦»

عليه بوجهين : الأول : أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها . والثانى : أنه وصف المائدة بكونها عيدا لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة . وقال الجمهور الأعظم من المفسرين : أنها نزلت (إنى منزلها عليكم) وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط ، فوجب حصول هذا النزول

والجواب عن الأول : ان قوله (فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (انى منزلها عليكم)

والجواب عن الثانى : أن يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم

﴿المسألة السادسة﴾ روى أن عيسى عليه السلام لما أراد الدعاء لبس صوفا ، ثم قال (اللهم أنزل علينا) فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها ، وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين أيديهم فبكى عليه السلام وقال : اللهم اجعلنى من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة ، وقال لهم ليقم أحسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها . فقال شمعون رأس الحواريين : أنت أولى بذلك ، فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل . وقال : بسم الله خير الرازقين ، فاذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسما . وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل ، وحولها من ألوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل ، وعلى الثالث سمن ، وعلى الرابع جبن ، وعلى الخامس قديد ، فقال شمعون : ياروح الله : أمن طعام الدنيا أمن طعام الآخرة ؟ فقال : ليس منهما ولكنه شىء اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله ، فقال الحواريون : يا روح الله لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال ياسمكة احيى باذن الله فاضطربت ، ثم قال لها عودى كما كنت فعادت مشوية ، ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها ، فمسخوا قردة وخنازير

قوله تعالى ﴿واذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا معطوف على قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك) وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيامة ، ومنهم من قال : انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه اليه وتعلق بظاهر قوله (واذ قال الله) واذ تستعمل للماضى ، والقول الأول أصح ، لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) والمراد به يوم القيامة ، وأما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله) سؤالان : احدهما : أن الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب . وثانيهما : انه كان عالما بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به ؟ فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول : ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع أن أحدا منهم لم يقل به .

والجواب : عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الانكار .

والجواب : عن السؤال الثانى أن الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ماخلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم ، والله تعالى ليس خالقها ، فصح أنهم اثبتوا فى حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم الهين له مع أن الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية .

ثم قال تعالى ﴿قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق﴾ أما قوله (سبحانك) فقد فسرناه فى قوله (سبحانك لا علم لنا)

واعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأنى قلت أو ماقلت بل قال ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق ، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لى أن أقول هذا الكلام ولما بين أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع فى بيان انه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأنى ما قلت هذا الكلام لأن هذا يجرى مجرى دعوى الطهارة والنزاهة ، والمقام مقام الخضوع والتواضع ، ولم يقل بأنى قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل .

فقال ﴿ان كنت قلته فقد علمته﴾ وهذا مبالغة فى الأدب وفى اظهار الذل والمسكنة فى حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية الى الحق سبحانه .

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ «١١٧» إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١١٨»

ثم قال تعالى ﴿تعلم ما فى نفسى ولا أعلم مافى نفسك﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفى ولا أعلم ما تخفى وقيل : تعلم ما عندى ولا أعلم ما عندك ، وقيل : تعلم ما فى غيبى ولا أعلم ما فى غيبك ، وقيل : تعلم ماكان منى فىالدنيا ولا أعلم ماكان منك فى الآخرة ، وقيل : تعلم ما أقول وأفعل ، ولا أعلم ما تقول وتفعل

﴿المسألة الثانية﴾ تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا : النفس هوالشخص وذلك يقتضى كونه تعالى جسما .

والجواب من وجهين : الأول : أن النفس عبارة عن الذات ، يقال نفس الشىء وذاته بمعنى واحد ، والثانى : أن المراد تعلم معلومى ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام .

ثم قال تعالى ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين أعنى قوله (إن كنت قلته فقد علمته) وقوله (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك)

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى - ﴿ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم﴾ أن مفسرة والمفسر هو الهاء فى به الراجع إلى القول المأمور به والمعنى ماقلت لهم إلا قولا أمرتنى به وذلك القول هوأن أقول لهم : اعبدوا الله ربى وربكم . واعلم أنه كان الأصل أن يقال : ماأمرتهم إلا بما أمرتنى به إلا أنه وضع القول موضع الأمر ، نزولا على موجب الأدب الحسن ، لئلا يجعل نفسه وربه أمرين معاً ، ودل على الأصل بذكر أن المفسرة .

ثم قال تعالى ﴿وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم﴾ أى كنت أشهد على ما يفعلون مادمت مقيما فيهم .

﴿فلما توفيتنى﴾ والمراد منه ، وفاة الرفع إلى السماء ، من قوله (إنى متوفيك ورافعك إلى)

﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾ قال الزجاج : الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم .

﴿وأنت على كل شيء شهيد﴾ يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم (وأنت الشهيد عليهم) بعد مفارقتي لهم ، فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ، ويجوز حمله على العلم ، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات .

ثم قال تعالى ﴿إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية ظاهر ، وفيه سؤال : وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول (وإن تغفر لهم) والله لا يغفر الشرك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه ، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً بل يكون مذنباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز ، فلهذا المعنى : طلب المغفرة من الله تعالى ، والثاني : أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار ، لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله ، وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذلك ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ما تريد ، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك ، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية ، وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول : ان غفرانه جائز عندنا ، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا : لأن العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب ، وليس في اسقاطه على الله مضرة ، فوجب أن يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب أن القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه ، فقال (ان تعذبهم) علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك ، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة ، وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر ، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة

﴿الوجه الرابع﴾ انا ذكرنا أن من الناس من قال : ان قول الله تعالى لعيسى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) انما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة ، وعلى

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «١١٩» لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٢٠»

هذا القول فالجواب سهل لأن قوله (ان تعذبهم فانهم عبادك) يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذاك ، وان أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان ، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذاك . وعلى هذا التقدير فلا إشكال

﴿المسألة الثانية﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى حق الفساق قالوا : لأن قول عيسى عليه السلام (ان تعذبهم فانهم عبادك) ليس فى حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم ، وليس أيضا فى حق الكفار لأن قوله (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) لا يليق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا فى حق الفساق من أهل الايمان . واذا ثبت شفاعة الفساق فى حق عيسى عليه السلام ثبت فى حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الاولى لأنه لا قائل بالفصل

﴿المسألة الثالثة﴾ روى الواحدى رحمه الله ان فى مصحف عبدالله (وإن تغفر لهم فانك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخى ووالدى رحمه الله يقول (العزيز الحكيم) ههنا أولى من الغفور الرحيم ، لأن كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج ، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة ، فان كونه عزيزا يقتضى أنه يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وأنه لااعتراض عليه لأحد . فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ، ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة ، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول : عز عن الكل . ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل . وقال قوم آخرون : أنه لو قال : فانك أنت الغفور الرحيم ، أشعر ذلك بكونه شفيعا لهم ، فلما قال (فانك أنت العزيز الحكيم) دل ذلك على أن غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى ، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه .

ثم قال تعالى ﴿قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أن صدقهم فى الدنيا ينفعهم فى القيامة ، والدليل على أن المراد ماذكرنا : أن صدق الكفار فى القيامة لا ينفعهم ، ألا

ترى أن إبليس قال (إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم) فلم ينفعه هذا الصدق ، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى فى قوله (ماقلت لهم إلا ماأمرتنى به)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ جمهور القراء (يوم) بالرفع ، وقرأ نافع بالنصب ، واختاره أبو عبيدة . فمن قرأ بالرفع ، قال الزجاج : التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين ، وأما النصب ففيه وجوه : الأول : على أنه ظرف لقال والتقدير : قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع . الثانى : أن يكون التقدير : هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك : القتال يوم السبت ، والحج يوم عرفة ، أى واقع فى ذلك اليوم ، والثالث : قال الفراء : (يوم) أضيف إلى ماليس باسم فبنى على الفتح كما فى يومئذ . قال البصريون هذا خطأ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبنى كقول النابغة .

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بنى «حين» لاضافته إلى المبنى وهو الفعل الماضى وكذلك قوله (يوم لاتملك) بنى لاضافته إلى «لا» وهى مبينة ، أما هنا فالاضافة إلى معرب لأن ينفع فعل مستقبل ، والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم﴾

اعلم أنه تعالى لما أخبر أن صدق الصادقين فى الدنيا ينفعهم فى القيامة ، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب ، وحقيقة الثواب : أنها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم . فقوله (لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار) إشارة إلى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم ، وقوله (خالدين فيها أبدا) إشارة إلى الدوام واعتبر هذه الدقيقة ، فانه أينما ذكر الثواب قال (خالدين فيها أبدا) وأينما ذكر عقاب الفساق من أهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد ، وأما قوله تعالى (رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم) فهو إشارة إلى التعظيم . هذا ظاهر قول المتكلمين ، وأما عند أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى ، فتحت قوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها جعلنا الله من أهلها ، وقوله (ذلك الفوز العظيم) الجمهور على أن قوله (ذلك) عائد إلى جملة ماتقدم من قوله (لهم جنات تجرى) إلى قوله (ورضوا عنه) وعندى أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصا بقوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) فانه ثبت عند أرباب الألباب أن جملة الجنة بما فيها بالنسبة إلى رضوان الله كالعدم بالنسبة إلى الوجود ، وكيف والجنة مرغوب الشهوة ، والرضوان

صفة الحق وأى مناسبة بينهما ، وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهرى ، ولكن كل ميسر لما خلق له .

ثم قال تعالى ﴿لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير﴾

قيل : إن هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل : من يعطيهم ذلك الفوز العظيم ؟ فقيل : الذى له ملك السموات والأرض . وفى هذه الخاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها . فالأول : أنه تعالى قال (لله ملك السموات والأرض وما فيهن) ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء ، والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون فى قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره ، وهم فى ذلك التسخير كالجمادت التى لاقدرة لها وكالبهائم التى لاعقل لها ، فعلم الكل بالنسبة إلى علمه كلا علم ، وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلا قدرة . والثانى : أن مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وكمال حال المؤمن فى أن يشرع فى العبودية وينتهى الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية . فالأول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية . فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقدرته وعلوه ، وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح ، وهذا المختتم ! والثالث : أن السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم . فمنها : بيان الشرائع والأحكام والتكاليف . ومنها المناظرة مع اليهود فى إنكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، ومنها المناظرة مع النصارى فى قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية باثبات كل هذه المطالب . فانه قال (لله ملك السموات والأرض وما فيهن) ومعناه أن كل ماسوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود بايجاده تعالى . وإذا كان الأمر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجداً لجميع الأرواح والأجساد ، وإذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة فى هذه السورة . وأما حسن التكليف كيف شاء وأراد ، فذاك ثابت ، لأنه سبحانه لما كان مالكا للكل ، كان له أن يتصرف فى الكل بالأمر والنهى والثواب والعقاب كيف شاء وأراد . فصح القول بالتكليف على أى وجه أراده الحق سبحانه وتعالى . وأما الرد على اليهود فلأنه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليهما الصلاة والسلام وأما الرد على النصارى فلأن عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لأنا بينا أن الموجد إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وعيسى ومريم لاشك فى كونهما داخلين فى هذا القسم . فاذا دللنا

على أن كل ماسوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بإيجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك . ولا معنى للعبودية إلا ذلك . فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذى ذكرناه أن هذه الآية التى جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع فى صحة جميع العلوم التى اشتملت هذه السورة عليها . والله أعلم بأسرار كلامه .

تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

سورة الأنعام

مكية . إلا الآيات : ٢٠ و٢٣ و٩١ و٩٣ و١١٤ و١٤١ و١٥١ و١٥٢ و١٥٣ فمدنية
وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١»

قال ابن عباس رضى الله عنه : أنها مكية نزلت جملة واحدة ، فامتلأ منها الوادى ، وشيعها سبعون ألف ملك ، ونزلت الملائكة فملؤا مابين الأخشبين ، فدعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم إلا ست آيات فانها مدنيات (قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم) الى آخر الآيات الثلاث وقوله (وماقدروا الله حق قدره) الآية وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وعن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مانزل على سورة من القرآن جملة غير سورة الأنعام ، وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ، وقد بعث بها الى مع جبريل مع خمسين ملكا أو خمسين ألف ملك يزفونها ويحفونها حتى أقروها فى صدرى كما أقر الماء فى الحوض ، ولقد أعزنى الله واياكم بها عزا لايذلنا بعده أبدا . فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لايخلفه» وعن ابن المنكدر : لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق»

قال الأصوليون : هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة . أحدهما : أنها نزلت دفعة واحدة ، والثانى : أنها شيعها سبعون ألفا من الملائكة ، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول فى غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا . فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم ، وبحسب الحوادث والنوازل . وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي .

سورة الأنعام

مائة وخمس وستون آية مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الحمدلله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾

اعلم أن الكلام المستقصى فى قوله (الحمد لله) قد سبق فى تفسير سورة الفاتحة ، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الفوائد ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الفرق بين المدح والحمد والشكر

اعلم أن المدح أعم من الحمد ، والحمد أعم من الشكر

أما بيان أن المدح أعم من الحمد ، فلأن المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل ، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته ! فيقال : ما أحسنه وما أصفاه ، وأما الحمد : فانه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان ، فثبت أن المدح أعم من الحمد

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل انعام وصل اليك وحصل عندك . فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد ، وهو أعم من الشكر

إذا عرفت هذا فنقول : انما لم يقل المدح لله لأنا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار ، فقد يحصل لغيره . أما الحمد فانه لا يحصل إلا للفاعل المختار . فكان قوله (الحمد لله) تصريحا بأن المؤثر فى وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة . وليس علة موجبة له ايجاب العلة لمعلولها ، ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة فى الدين وانما لم يقل الشكر لله ، لأنا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر منه ووصل اليك . وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصلى له وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة ، فاما إذا قال : الحمدلله ، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل

النعمة اليه ، فيكون الاخلاص أكمل ، واستغراق القلب فى مشاهدة نور الحق أتم ، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت

﴿المسألة الثانية﴾ الحمد : لفظ مفرد محلى بالألف واللام فيفيد أصل الماهية

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله ، فهذا يقتضى ان جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه

فان قيل : ان شكر المنعم واجب ، مثل شكر الاستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ، وشكر المحسن على احسانه ، كما قال عليه السلام «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

قلنا : المحمود والمشكور فى الحقيقة ليس إلا الله ، وبيانه من وجوه : الأول : صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان فى قلب العبد ، وحصول تلك الداعية فى القلب ليس من العبد ، والا لافتقر فى حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل ، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه . فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن فى الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمد فى الحقيقة هو الله تعالى . وثانيها أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير ، فانه انما يقدم على ذلك الاحسان إما لجلب منفعة أو دفع مضرة ، أما جلب المنفعة : فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان بما يصير سببا لحصول السرور فى قلبه أو مكافأة بقليل أو كثير فى الدنيا أو وجدان ثواب فى الآخرة . وأما دفع المضرة ، فهو أن الانسان إذا رأى حيوانا فى ضر أو بلية فانه يرق قلبه عليه ، وتلك الرقة ألم مخصوص يحصل فى القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان فى تلك المضرة . فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت ، فذلك الاحسان كانه سبب أفاد تخليص القلب عن ألم الرقة الحسية ، فثبت أن كل من سوى الحق فانه يستفيد بفعل الاحسان إما جلب منفعة أو دفع مضرة . أما الحق سبحانه وتعالى ، فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة ، وكان المحسن الحقيقى ليس إلا الله تعالى ، فبهذا السبب كان المستحق لكل أقسام الحمد هو الله ، فقال (الحمد لله) وثالثها : ان كل احسان يقدم عليه أحد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة احسان الله ، ألا ترى أنه لولا أن الله تعالى خلق أنواع النعمة والا لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه إلى الغير ، وأيضا فلولا أنه سبحانه أعطى الانسان الحواس الخمس التى بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها . ولولا انه سبحانه أعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا لما أمكنه الانتفاع بها ، فثبت أن كل إحسان يصدر عن محسن سوى الله

تعالى ، فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى . وعند هـذا يظهر أنه لا محسن فى الحقيقة الا الله ، ولا مستحق للحمد إلا الله . فلهذا قال (الحمد لله) ورابعها : ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع بعد كونه حيا قادرا عالما ، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلا من الله سبحانه . والتربية الأصلية والأرزاق المختلفة لا تحصل إلا من الله سبحانه من أول الطفولية إلى آخر العمر . ثم إذا تأمل الانسان فى آثار حكمة الرحمن فى خلق الانسان ووصل إلى ما أودع الله تعالى فى أعضائه من أنواع المنافع والمصالح علم أنها بحر لا ساحل له ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فبتقدير : أن نسلم أن العبد يمكنه أن ينعم على الغير إلا ان نعم العبد كالقطرة ، ونعم الله لا نهاية لها أولا وآخرا وظاهرا وباطنا . فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه . فلهذا قال (الحمد لله)

﴿المسألة الثالثة﴾ انما قال (الحمد لله) ولم يقل : أحمد الله ، لوجوه : أحدها : ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء ، فلو قال فى ذلك الوقت أحمد الله ، كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب ، حيث أخبر عن دعوى شىء مع انه ما كان موجودا . أما إذا قال : الحمد لله ، فمعناه: ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى . وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا فى قلبه أو لم يكن ، وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين . وثانيها . روى أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشكر ، فقال داود : يارب وكيف أشكرك ؟ وشكرى لك لايحصل إلا أن توفقنى لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وإنها توجب الشكر لى أيضاً وذلك يجر إلى مالا نهاية له ولا طاقة لى بفعل مالا نهاية له . فأوحى الله تعالى إلى داود : لما عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتنى .

إذا عرفت هذا فنقول : لو قال العبد أحمد الله كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال . أما لو قال : الحمد لله فليس فيه ادعاء أن العبد أتى بالحمد والثناء ، بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه ، وثالثها: أنه لو قال أحمد الله كان ذلك مشعراً بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره . أما إذا قال : الحمدلله ، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين فى درجات الجنان ودركات النيران ، كما قال تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) فكان هذا الكلام أفضل وأكمل .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن هذه الكلمة مذكورة فى أول سور خمسة . أولها : الفاتحة ، فقال (الحمد لله رب العالمين) وثانيها : فى أول هذه السورة ، فقال (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين) يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى . أما قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) لايدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات ، فكان التحميد المذكور فى أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور فى سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة . وثالثها سورة الكهف ، فقال (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن ، وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل ، ورابعها : سورة سبأ وهى قوله (الحمد لله الذى له مافى السموات ومافى الأرض) وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) وخامسها : سورة فاطر ، فقال (الحمد لله فاطر السموات والأرض) وظاهر أيضاً أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) فظهر أن الكلام الكلى التام هو التحميد المذكور فى أول الفاتحة وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته ، وإما ممكن الوجود لذاته . وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله فى الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه والوجود نعمة فالايجاد إنعام وتربية ، فلهذا السبب قال (الحمد لله رب العالمين) وأنه تعالى المربى لكل ماسواه والمحسن إلى كل ماسواه ، فذلك الكلام هو الكلام الكلى الوافى بالمقصود . أما التحميدات المذكورة فى أوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسم من أقسام ذلك التحميد ونوع من أنواعه.

فان قيل : ماالفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ؟ وأيضا لم قال ههنا (خلق السموات والأرض) بصيغة فعل الماضى ؟ وقال فى سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض) بصيغة اسم الفاعل

فنقول فى الجواب عن الأول : الخلق عبارة عن التقدير وهو فى حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ فى جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات وأما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع ، فكونه تعالى خالقاً إشارة إلى صفة العلم ، وكونه فاطراً إشارة إلى صفة القدرة ، وكونه تعالى ربا ومربيا مشتمل على الأمرين ، فكان ذلك أكمل .

والجواب عن الثانى : أن الخلق عبارة عن التقدير وهو فى حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات ، والعلم بالشىء يصح تقدمه على وجود المعلوم . ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشىء قبل

دخوله فى الوجود . أما إيجاد الشيء ، فانه لايحصل إلا حال وجود الأثر بناء على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر فى وجود المقدور حال وجود المقدور . فلهذا السبب قال : خلق السموات ، والمراد أنه كان عالما بها قبل وجودها ، وقال (فاطر السموات والأرض) والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطراً لها وموجداً لها عند وجودها .

﴿المسألة الخامسة﴾ فى قوله (الحمد لله) قولان : الأول : المراد منه احمدوا الله تعالى ، وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد : إحداها : أن قوله (الحمدلله) يفيد تعليم اللفظ والمعنى ، ولو قال : احمدوا . لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين . وثانيها : أنه يفيد أنه تعالى مستحق الحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده . وثالثها : أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمدلله . قالوا : والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال فى أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) وهذا الكلام لايليق ذكره إلا بالعباد . والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر فى العقول أن الحمد لايحسن إلا على الانعام ، فحينئذ يصير هذا الأمر حاملا للمكلف على أن يتفكر فى أقسام نعم الله تعالى عليه . ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفين : أحدهما : أن هذه النعم قد حدثت بعد أن كانت معدومة فلابد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه ، فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره ، لوجب أن يكون كل واحد واصلا إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ، ولما ثبت أنه لابد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد ، فوجب الاقرار بمحدث قاهر قادر ، وهو الله سبحانه وتعالى ،

﴿والنوع الثانى﴾ من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها وبغض من أساء اليها فاذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد ، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى ، صار ذلك التكليف حاملا للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه ، ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء ، صار تذكر تلك النعم موجبه رسوخ حب الله تعالى فى قلب العبد . فثبت أن تذكير النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين .إحداهما : الاستدلال بحدوثها عن الاقرار بوجود الله تعالى . وثانيهما : أن الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله فى القلب ، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران . فلهذا السبب وقع الابتداء فى هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة ، فقال (الحمد لله رب العالمين)

واعلم أن هذه الكلمة بحر لاساحل له ، لأن العالم اسم لكل ماسوى الله تعالى ، وما سوى الله إما جسم أو حال فيه أو لاجسم ولا حال فيه ، وهو الأرواح. ثم الأجسام إما فلكية ، وإما عنصرية . أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ، ثم الكرسى الرفيع . ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ماهو ، وأن الكرسى ماهو ، وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما ، ثم يتأمل أن اللوح المحفوظ ، والقلم ، والرفرف ، والبيت المعمور ، وسدرة المنتهى ما هى ، وأن يعرف حقائقها ، ثم يتفكر فى طبقات السموات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها ، ثم يتأمل فى الكواكب الثابتة والسيارة ، ثم يتأمل فى عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهى المعادن والنبات والحيوان ، ثم يتأمل فى كيفية حكمة الله تعالى فى خلقه الأشياء الحقيرة والضعيفة كالبق والبعوض ، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ، ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسة عن علائق الأجسام المشار اليها بقوله (ومن عنده لايستكبرون عن عبادته) فاذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة ، فقد حضر فى عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ماسوى الله تعالى . ثم عند هذا يعرف أن كل ماحصل لها من الوجود وكالات الوجود فى ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها ، فمن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده ، فعند هذا يعرف من معنى قوله (الحمد لله رب العالمين) ذرة ، وهذا بحر لاساحل له ، وكلام لا آخر له . والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ إنا وإن ذكرنا أن قوله (الحمد لله رب العالمين) أجرى مجرى قوله قولوا : الحمد لله رب العالمين . فانما ذكرناه لأن قوله فى أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) لايليق إلا بالعبد . فلهذا السبب افتقرنا هناك إلى هذا الاضمار . أما هذه السورة وهى قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) فلا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه .

واذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يدل من بعض الوجوه ، على أنه تعالى منزه عن الشبيه فى اللذات والصفات والأفعال . وذلك لأن قوله (الحمد لله) جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح فى الشاهد ، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لايمكن قياس الحق على الخلق ، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق ، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق . وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة فى أن ماقبح منا وجب أن يقبح من الله .

اذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لاتشبه أفعال الخلق ، فكذلك صفاته لاتشبه صفات الخلق ، وذاته لا تشبه ذوات الخلق ، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى

مشابها لغيره فى الذات والصفات والأفعال ، فهو الله سبحانه واحد فى ذاته ، لاشريك له فى صفاته ، ولا نظير له واحد فى أفعاله لا شبيه له تعالى . وتقدس. والله أعلم .

أما قوله سبحانه ﴿الذى خلق السموات والأرض﴾ ففيه مسألتان : الأولى : فى السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهى ثلاثة :

﴿السؤال الأول﴾ ان قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) جار مجرى مايقال : جاءنى الرجل الفقيه . فان هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه ، وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة كذا ههنا قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) يوهم أن هناك إلها لم يخلق السموات والأرض ، وإلا فأى فائدة فى هذه الصفة ؟

والجواب : أنا بينا أن قوله «الله» جار مجرى اسم العلم . فاذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز ، بل تعريف كون ذلك المعنى المسمى، موصوفا بتلك الصفة . مثاله اذا قلنا «الرجل» العالم ، فقولنا : الرجل اسم الماهية ، والماهية تتناول الأشخاص المذكورين الكثيرين . فكان المقصود ههنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل بهذا الاعتبار عن سائر الرجال بهذه الصفة . أما اذا قلنا : زيد العالم ، فلفظ زيد اسم علم ، وهو لا يفيد إلا هذه الذات المعينة ، لأن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات . فاذا وصفناه بالعلمية امتنع أن يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره ، بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة . ولما كان لفظ «الله» من باب أسماء الاعلام ، لاجرم كان الأمر على ماذكرناه والله واعلم .

﴿السؤال الثانى﴾ لم قدم ذكر السماء على الأرض، مع أن ظاهر التنزيل يدل على أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء ؟

والجواب : السماء كالدائرة ، والأرض كالمركز ، وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس ، فان حصول المركز لايوجب تعين الدائرة لامكان أن يحيط بالمركز الواحد دوائر لانهاية لها ، فلما كانت السماء متقدمة على الأرض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الأرض بهذا الاعتبار .

﴿السؤال الثالث﴾ لم ذكر السماء بصيغة الجمع ، والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرضين أيضا كثيرة . بدليل قوله تعالى (ومن الأرض مثلهن)

والجواب : أن السماء جارية مجرى الفاعل . والأرض مجرى القابل . فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر، وذلك يخل بمصالح هذا العالم. أما لو كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول

الأربعة ، وسائر الأحوال المختلفة ، وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم . أما الأرض فهى قابلة للأثر والقابل الواحد كاف فى القبول ، وأما دلالة الآية المذكورة على تعدد الأرضين فقد بينا فى تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع . وتقريره أن اجرام السموات والأرض تقدرت فى أمور مخصوصة بمقادير مخصوصة ، وذلك لا يمكن حصوله إلا بتخصيص الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول فمن وجوه : الأول : أن كل فلك مخصوص اختص بمقدار معين مع جواز أن يكون الذى كان حاصلا مقدارا أزيد منه أو أنقص منه . والثانى : ان كل فلك بمقدار مركب من أجزاء ، والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس . فوقوع كل واحد منها فى حيزه الخاص أمر جائز . والثالث : ان الحركة والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة . ولوازم الأمور الواحدة واحدة . فاذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام ، وجب أن يصحا على كلها . فاختصاص الجسم الفلكى بالحركة دون السكون اختصاص بأمر ممكن . والرابع : ان كل حركة ، فانه يمكن وقوعها أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع ، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بأمر ممكن . والخامس : أن كل حركة ، وقعت متوجهة إلى جهة ، فانه يمكن وقوعها متوجهة إلى سائر الجهات . فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر ممكن . والسادس: ان كل فلك . فانه يوجد جسم آخر اما أعلى منه واما أسفل منه ، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب أمرا ممكنا ، بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية فى الطبيعة الجسمية ، فكل ماصح على بعضها صح على كلها ، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمرا ممكنا . والسابع : وهو ان لحركة كل فلك أولا ، لان وجود حركة لاأول لها محال . لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة . وهذا الانتقال يقتضى كونها مسبوقة بالغير . والأول ينافى المسبوقية بالغير ، والجمع بينهما محال . فثبت ان لكل حركة أولا ، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت ، دون ماقبله وما بعده اختصاص بأمر ممكن . والثامن : هو ان الاجسام ، لما كانت متساوية فى تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس ، اختصاصا بأمر ممكن . والتاسع : وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار ، ومتى كان كذلك فلها أول . بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها ، فيلزم من دوام تلك العلة ، دوام كل واحد من الأجزاء المتقومة فى هذه الحركة . ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات ، بل

فاعلا مختارا . واذا كان كذلك ، وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات ، وذلك يوجب أن يكون لهـا بداية . العاشر : انه ثبت بالدليـل انه حصل خارج العالم خلاء لانهاية له بدليـل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا أنفسنا واقفـين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التى تلى قدامنا وبين الجهة التى تلى خلفنا ، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة . وإذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لانهاية له ، وإذا كان كذلك ؛ فحصول هذا العالم فى هذا الحيز الذى حصل فيه دون سائر الاحياز أمر ممكن ، فثبت بهذه الوجوه العشرة : ان اجرام السموات والأرضين مختلفة بصفات وأحوال ، فكان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومقابلاتها ، فوجب أن لايحصل هذا الاختصاص الخاص الالمرجح ومقدر والا فقـد ترجح أحـد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح وهو محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : انه لامعنى للخلق إلاالتقدير . فلمـا دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة ، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة . فلهذا المعنى . قال (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) والله أعـلم ، ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على مافيها من المنافع .

واعلم ان منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجلدات ، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية مجرى الأب والأرض بالنسبة اليها جارية مجرى الأم فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة أرضية . وبها يتم أمر المواليد الثـلاثة . والاستقصاء فى شرح ذلك لاسبيل اليه .

أما قوله ﴿وجعل الظلمـات والنور﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لفظ «جعل» يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى (وجعل الظلمـات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفى الجعل معنى التضمين والتصيير كانشاء شئ من شئ ، وتصيير شئ شيئا ، ومنه : قوله تعالى (وجعل منها زوجها) وقوله (وجعلنا كم أزواجا) وقوله (أجعل الآلهة إلهـا واحدا) وإنمـا حسن لفظ الجعل ههنا لأن النور والظلمة لمـا تعاقبا صار كان كل واحد منهما إنمـا تولد من الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ فى لفظ (الظلمات والنور) قولان : الأول : ان المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر والذى يقوى ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما . وأيضا هذان الأمران إذ جعلا مقرونين

بذكر السموات والأرض ، فانه لايفهم منهما الاهاتان الكيفيتان المحسوستان والثانى : نقل الواحدى عن ابن عباس . انه قال (وجعل الظلمات والنور) أى ظلمة الشرك والنفاق والكفر . والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين . ونقل عن الحسن انه قال : يعنى الكفر والايمان ، ولا تفاوت بين هذين القولين ، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس . ولقائل أن يقول حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، لما ذكرنا ان الأصل حمل اللفظ على حقيقته ، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ماذكرناه . قال الواحدى : والأولى حمل اللفظ عليهما معا . وأقول هذا مشكل لأنه حمل اللفظ على مجازه ، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لايمكن حمله على حقيقته ومجازه معا .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذى من شأنه قبول النور ، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور ، والدليل عليه انه إذا جلس انسان بقرب السراج ، وجلس انسان آخر بالبعد منه ، فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا ، وأما القريب فانه لايرى البعيد . ويرى ذلك الهواء مظلما ، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية .

وإذا ثبت هذا فنقول : عدم المحدثات متقدم على وجودها ، فالظلمة متقدمة فى التقدير والتحقق على النور ، فوجب تقديمها فى اللفظ ، ومما يقوى ذلك مايروى فى الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق فى ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره .

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول : لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع ، والنور بصيغة الواحد ؟ فنقول : أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان ، فكلامه ههنا ظاهر ، لأن الحق واحد والباطل كثير ، وأما من حملها على الكيفية المحسوسة ؛ فالجواب : أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ، ثم إنها تقبل التناقص قليلا قليلا ، وتلك المراتب كثيرة . فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع .

أما قوله تعالى ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾

فاعلم أن العدل هو التسوية . يقال : عدل الشيء بالشيء إذا سواه به ، ومعنى (يعدلون) يشركون به غيره .

هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ «٢»

فان قيل : على أى شىء عطف قوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)

قلنا : يحتمل أن يكون معطوفا على قوله (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ماخلق لأنه ماخلقه إلا نعمة (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فيكفرون بنعمته ، ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله (خلق السموات والأرض) على معنى أنه خلق هذه الأشياء العظيمة التى لا يقدر عليها أحد سواه ، ثم إنهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شىء أصلا .

فان قيل : فما معنى ثم ؟

قلنا : الفائدة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله أعلم .

قوله تعالى ﴿هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع تعالى ، ويحتمل أن يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد ، وصحة الحشر .

﴿أما الوجه الأول﴾ فتقريره : أن الله تعالى لما استدل بخلقه السموات والأرض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم أتبعه بالاستدلال بخلقه الانسان ، على إثبات هذا المطلوب فقال (هو الذى خلقكم من طين) والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا من طين . فلهذا السبب قال (هو الذى خلقكم من طين) وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الانسان مخلوق من المنى ومن دم الطمث ، وهما يتولدان من الدم ، والدم إنما يتولد من الأغذية ، والأغذية إما حيوانية وإما نباتية ، فان كانت حيوانية كان الحال فى كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال فى كيفية تولد الانسان ، فبقى أن تكون نباتية ، فثبت أن الانسان مخلوق من الأغذية النباتية ، ولا شك أنها متولدة من الطين ، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين . وهذا الوجه عندى أقرب إلى الصواب .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ، ثم تولد من النطفة أنواع الأعضاء المختلفة فى الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد ، وأنواع الأعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والأوتار وغيرها ، وتولد الصفات المختلفة فى المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد، فنقول لما ثبت أن تخليق بدن الانسان إنما حصل ، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم ، رتب حلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته ، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على إعادتها وإعادة الحياة فيها ، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد .

أما قوله تعالى ﴿ثم قضى أجلا﴾ ففيه مباحث :

﴿المبحث الأول﴾ لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر . قال تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وبمعنى الخبر والاعلام . قال تعالى (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) وبمعنى صفة الفعل إذا تم . قال تعالى (فقضاهن سبع سموات فى يومين) ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان . وأما الأجل فهو فى اللغة . عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره ، وأجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشىء يأجل أجولا ، وهو آجل إذا تأخر والآجل نقيض العاجل .

إذا عرفت هذا فقوله (ثم قضى أجلا) معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بايقاع ذلك الموت فى ذلك الوقت . ونظير هذه الآية قوله تعالى (ثم إنكم بعد ذلك لميتون)

وأما قوله تعالى ﴿وأجل مسمى عنده﴾

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان . واختلف المفسرون فى تفسيرهما على وجوه : الأول : قال أبو مسلم قوله (ثم قضى أجلا) المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله (وأجل مسمى عنده) المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الأجل . الثانى : بكونه مسمى عنده ، لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة ، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة ، فلهذا المعنى قال (وأجل مسمى عنده) والثانى : أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة ، لأن مدة حياتهم فى الآخرة لا آخرة لها ولا انقضاء ولا يعلم أحد كيفية الحال فى هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى . والثالث : الأجل الأول مابين أن يخلق إلى أن يموت . والثانى : مابين الموت والبعث وهو البرزخ . والرابع : أن الأول : هو النوم والثانى : الموت . والخامس : أن الأجل الأول مقدار ماانقضى من عمر كل أحد ، والأجل الثانى : مقدار مابقى من عمر كل أحد . والسادس : وهو قول حكماء الاسلام أن لكل إنسان أجلين : أحدهما : الآجال الطبيعية . والثانى : الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية : فهى التى لو بقى ذلك المزاج

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ «٣»

مصونا من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلانى ، وأما الآجال الاخترامية : فهى التى تحصل بسبب من الأسباب الخارجية : كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة ، وقوله (مسمى عنده) أى معلوم عنده أو مذكور اسمه فى اللوح المحفوظ ، ومعنى عنده شبيه بما يقول : الرجل فى المسأله عندى أن الأمر كذا وكذا أى هذا اعتقادى وقولى .

فان قيل : المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفا . وجب تأخيره فلم جاز تقديمه فى قوله (وأجل مسمى عنده)

قلنا : لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك .

وأما قوله ﴿ثم أنتم تمترون﴾ فنقول : المرية والامتراء هو الشك .

واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أنتم تمترون فى صحة التوحيد ، وإن كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ماتكسبون﴾

واعلم أنا إن قلنا : ان المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار .

قلنا : المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، فان الآيتين المتقدمتين يدلان على كمال القدرة ، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة فى حصول الالهية ، وان قلنا : المقصود من الآية المتقدمة اقامة الدلالة على صحة المعاد ، فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان ، وذلك لأن منكرى المعاد انما انكروه لأمرين . أحدهما : أنهم يعتقدون أن المؤثر فى حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبائع وينكرون أن يكون المؤثر فيه قادرا مختارا . والثانى : أنهم يسلمون ذلك الا أنهم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع من العاصى ، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو . ثم أنه تعالى أثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادرا ومختارا لا علة موجبة ، وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، وحينئذ تبطل جميع الشبهات التى عليها مدار القول بانكار المعاد ، وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام فى نظم الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله (وهو الله فى السموات) وذلك يدل على أن الاله مستقر فى السماء قالوا : ويتأكد هذا أيضا بقوله تعالى (أأمنتم من فى السماء أن يخسف) قالوا : ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون فى الأرض لقوله تعالى فى هذه الآية (وهو الله فى السموات وفى الأرض) وذلك يقتضى حصوله تعالى فى المكانين معا وهو محال لأنا نقول أجمعنا على أنه ليس بموجود فى الأرض ، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل ، فوجب أن يبقى ظاهر قوله (وهو الله فى السموات) على ذلك الظاهر ، ولأن من القراء من وقف عند قوله (وهو الله فى السموات) ثم يبتدئ فيقول (وفى الأرض يعلم سركم) والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة فى الأرض فيكون قوله (فى الأرض) صلة لقوله (سركم) هذا تمام كلامهم .

واعلم انا نقيم الدلالة أولا على أنه لايمكن حمل هذا الكلام على ظاهره ، وذلك من وجوه : الأول : أنه تعالى قال فى هذه السورة (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) فبين بهذه الآية أن كل مافى السموات والأرض فهو ملك لله تعالى ومملوك له ، فلوكان الله أحد الأشياء الموجودة فى السموات لزم كونه ملكا لنفسه ، وذلك محال ، ونظير هذه الآية قوله فى سورة طه (له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما) فان قالوا قوله (قل لمن ما فى السموات والأرض) هذا يقتضى أن كل مافى السموات فهو لله الاأن كلمة ما مختصة بمن لايعقل فلايدخل فيها ذات الله تعالى

قلنا : لانسلم والدليل عليه قوله (والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها) ونظيره (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ولا شك أن المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه . والثانى : أن قوله (وهو الله فى السموات) اما أن يكون المراد منه أنه موجود فى جميع السموات ، أو المراد أنه موجود فى سماء واحدة . والثانى : ترك للظاهر والأول : على قسمين لأنه اماأن يكون الحاصل منه تعالى فى أحد السموات عين ما حصل منه فى سائر السموات أو غيره ، والأول : يقتضى حصول المتحيز الواحد فى مكانين وهو باطل ببديهة العقل . والثانى : يقتضى كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وهو محال . والثالث : أنه لوكان موجودا فى السموات لكان محدودا متناهيا وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا ، وكل ماكان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث . والرابع : أنه لو كان فى السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لايقدر ، والثانى : يوجب تعجيزه والأول : يقتضى أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم ، والقوم ينكرون كونه تحت العالم

والخامس : أنه تعالى قال (وهو معكم اينما كنتم) وقال (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقال (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) وقال فأينما تولوا فثم وجه الله) وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى ، فثبت بهذه الدلائل أنه لايمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . فوجب التأويل وهو من وجوه : الأول : أن قوله (وهو الله فى السموات وفى الأرض) يعنى وهو الله فى تدبير السموات والأرض كما يقال : فلان فى أمر كذا أى فى تدبيره واصلاح مهماته ، ونظيره قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) والثانى : أن قوله (وهو الله) كلام تام ، ثم ابتدأ وقال (فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم) والمعنى الله سبحانه وتعالى يعلم فى السموات سرائر الملائكة ، وفى الأرض يعلم سرائر الانس والجن . والثالث : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير : وهو الله يعلم فى السموات وفى الأرض سركم وجهركم ، ومما يقوى هذه التأويلات أن قولنا : وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم ، وكلمة هو انما تذكر ههنا لافادة الحصر ، وهذه الفائدة انما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه ، واذا جعلنا قولنا : الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود فى السماء وفى الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالسر صفات القلوب وهى الدواعى والصوارف ، والمراد بالجهر أعمال الجوارح ، وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر فى الفعل هو مجموع القدرة مع الداعى ، فالداعية التى هى من باب السر هى المؤثرة فى أعمال الجوارح المسماة بالجهر ، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، والعلة متقدمة على المعلول ، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ويعلم ما تكسبون) فيه سؤال : وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهى المسماة بالسر ، وإما أعمال الجوارح وهى المسماة بالجهر . فالافعال لاتخرج عن السر والجهر فكان قوله (ويعلم ما تكسبون) يقتضى عطف الشىء على نفسه ، وأنه فاسد .

والجواب : يجب حمل قوله (ما تكسبون) على مايستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال : هذا المال كسب فلان أى مكتسبه ، ولا يجوز حمله على نفس الكسب ، وإلا لزم عطف الشىء على نفسه على ماذكرتموه فى السؤال .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضى الى اجتلاب نفع أو دفع ضر ، ولهذا السبب لايوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزهاً عن جلب النفع ودفع الضرر والله أعلم .

وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ «٤» فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ «٥»

قوله تعالى ﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم ، أولا : فى التوحيد ، وثانياً : فى المعاد ، وثالثاً : فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده مايتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل ، غير ملتفتين اليها وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل.والتأمل فى الدلائل واجب.ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل . قال الواحدى رحمه الله : من فى قوله (من آية) لاستغراق الجنس الذى يقع فى النفى كقولك ما أتانى من أحد والثانية وهى قوله (من آيات ربهم) للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التى يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين

قوله تعالى ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ماكانوا به يستهزؤن ﴾

اعلم أنه تعالى : رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ، فالمرتبة الأولى : كونهم معرضين عن التأمل فى الدلائل والتفكر فى البينات ، والمرتبة الثانية : كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها ، لأن المعرض عن الشىء قد لايكون مكذباً به ، بل يكون غافلا عنه غير متعرض له ، فاذا صار مكذباً به فقد زاد على الاعراض ، والمرتبة الثالثة : كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشىء قد لايبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فاذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فى الانكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب . واختلفوا فى المراد بالحق فقيل إنه المعجزات : قال ابن مسعود: انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة ، وقيل إنه القرآن ، وقيل: إنه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الشرع الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم والأحكام التى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الوعد والوعيد ، الذى يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى ، والأولى دخول الكل فيه .

وأما قوله تعالى ﴿ فسوف يأتيهم أنباء ماكانوا به يستهزؤن ﴾ المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء ، فيجب أن يكون المراد بالأنباء الأنباء لانفس الأنباء بل العذاب الذى أنبأ الله تعالى به ونظيره قوله تعالى (ولتعلمن نبأه بعد حين) والحكيم إذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا الأمر إذا نزل بك ماتحذره وإنما كان كذلك لأن الغرض بالخبر الذى هو الوعيد حصول العلم

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِى الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ «٦»

بالعقاب الذى ينزل فنفس العقاب إذا نزل يحقق ذلك الخبر ، حتى تزول عنه الشبهة . ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا ، وهو الذى ظهر يوم بدر ويحتمل أن يكون عذاب الآخرة .

قوله تعالى ﴿ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض مالم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين﴾

اعلم أن الله تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد أتبعه بما يجرى مجرى الموعظة والنصيحة فى هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية ، كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم .

فان قيل : ماالقرن ؟ قلنا قال الواحدى : القرن القوم المقترنون فى زمان من الدهر فالمدة التى يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهى قرن ، لأن الذين يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا فهم قرن آخر ، والدليل عليه قوله عليه السلام «خير القرون قرنى» واشتقاقه من الاقران ، ولما كان أعمار الناس فى الأكثر الستين والسبعين والثمانين لاجرم . قال بعضهم : القرن هو الستون ، وقال آخرون : هو السبعون ، وقال قوم هو الثمانون والأقرب أنه غير مقدر بزمان معين لايقع فيه زيادة ولا نقصان ، بل المراد أهل كل عصر فاذا انقضى منهم الأكثر قيل قد انقضى القرن

واعلم أن الله تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة أنواع من الصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مكناهم فى الأرض مالم نمكن لكم) قال صاحب الكشاف مكن له فى الأرض جعل له مكاناً ونحوه فى أرض له ومنه قوله تعالى (انا مكنا له فى الأرض أولم نمكن لهم) وأما مكنته فى الأرض ، فمعناه أثبته فيها ومنه قوله تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه) ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما فى قوله (مكناهم فى الأرض مالم نمكن لكم) والمعنى لم نعط أهل

مكة مثل ماأعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة فى الأجسام والسعة فى الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا .

﴿والصفة الثانية﴾ قوله (وأرسلنا السماء عليهم مدرارا) يريد الغيث والمطر ، فالسماء معناه المطر ههنا ، والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السحاب ، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره . ومفعال يجيء فى نعت يراد المبالغة فيه . قال مقاتل (مدرارا) متتابعاً مرة بعد أخرى ويستوى فى المدرار المذكر والمؤنث .

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم) والمراد منه كثرة البساتين .

واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجده أهل مكة ، ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز فى الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة فى المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ماسمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقى ههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ ليس فى هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضا قد هلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام فى معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره .

والجواب : ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك ، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا ففاتهم وبقوا فى العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين . وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال (ألم يروا) مع أن القوم ماكانوا مقرين بصدق محمد عليه السلام فيما يخبر عنه وهم أيضا ماشاهدوا وقائع الأمم السالفة .

والجواب : أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد أن يقال إنهم ماسمعوا هذه الحكايات ولمجرد سماعها يكفى فى الاعتبار .

﴿والسؤال الثالث﴾ ماالفائدة فى ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم .

والجواب : أن الفائدة هى التنبيه على أنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكهم ويخلى بلادهم منهم ، فانه قادر على أن ينشىء مكانهم قوما آخرين يعمر بهم بلادهم كقوله (ولا يخاف عقباها) والله أعلم

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَاباً فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ «٧»

قوله تعالى ﴿ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين﴾

اعلم أن الذين يتمردون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة ، فالطائفة الأولى الذين بالغوا فى حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها إلى أن استغرقوا فيها واغتنموا وجدانها ، فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الأنبياء ، وهم الذين ذكرهم الله تعالى فى الآية المتقدمة وبين أن لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق ، وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقرضة الخسيسة، والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء عليهم السلام ، على أنها من باب السحر لا من باب المعجزة ، هؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى فى هذه الآية وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ بين الله تعالى فى هذه الآية أن هؤلاء الكفار لو أنهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به ، بل حملوه على أنه سحر ومخرقة ، والمراد من قوله (فى قرطاس) أنه لو نزل الكتاب جملة واحدة فى صحيفة واحدة ، فرأوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر

فان قيل : ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات أم لا ، فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ، ولا يجوز أن يقال : انه من باب المعجزات لأن الملك يقدر على انزاله من السماء ، وقبل الايمان بصدق الأنبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة ، وقبل الايمان بالرسل ، لا شك انا نجوز أن يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين ، أو من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم ، واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق

قلنا : ليس المقصود ما ذكرتم ، بل المقصود أنهم إذا رأوه بقوا شاكين فيه ، وقالوا : انما سكرت أبصارنا ، فاذا لمسوه بأيديهم فقد يقوى الادراك البصرى بالادراك اللمسى ، وبلغ الغاية فى الظهور والقوة ، ثم هؤلاء يبقون شاكين فى أن ذلك الذى رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا ، وذلك يدل على أنهم بلغوا فى الجهالة إلى حد السفسطة ، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله أعلم

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ «٨» وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ «٩»

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضي : دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفا . علم أنه لو فعله لآمن عنده لأنه بين أنه انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث أنه لو أنزله لقالوا هذا القول ، ولا يجوز أن يخبر بذلك الا والمعلوم أنهم لو قبلوه وآمنوا به لأنزله لا محالة . فثبت بهذا وجوب اللطف ، ولقائل أن يقول : ان قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لايدل على أنه تعالى ينزله عليهم ، لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب، وهو عنده ليس بحجة ، وأيضا فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك ، وهذه الآية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ، ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾

اعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكرى النبوات . فانهم يقولون : لو بعث الله إلى الخلق رسولا لوجب أن يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة . فانهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر ، وقدرتهم أشد ، ومهابتهم أعظم ، وامتيازهم عن الخلق أكمل ، والشبهات والشكوك فى نبوتهم ورسالتهم أقل . والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شىء كان أشد افضاء إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى . فلما كان وقوع الشبهات فى نبوة الملائكة أقل ، وجب لو بعث الله رسولا إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة . هذا هو المراد من قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك)

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين : أما الأول : فقوله (ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر) ومعنى القضاء الاتمام والالزام . وقد ذكرنا معانى القضاء فى سورة البقرة . ثم ههنا وجوه : الأول : ان إنزال الملك على البشر آية باهرة ، فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة) إلى قوله (ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستئصال ، فان سنة الله جارية بأن عند ظهور الآية الباهرة إن لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال ، فههنا ما أنزل الله تعالى الملك اليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب والوجه الثانى : أنهم إذا شاهدوا الملك زهقت أرواحهم من هول ما يشهدون ، وتقريره : أن الآدمى

وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ «١٠»

إذا رأى الملك فاما أن يراه على صورته الأصلية أوعلى صورة البشر . فان كان الأول لم يبق الآدمى حيا ، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الأصلية غشى عليه ، وان كان الثانى فحينئذ يكون المرئى شخصا على صورة البشر ، وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو فى نفسه ملكا أو بشرا . ألا ترى أن جميع الرسل عاينوا الملائكة فى صورة البشر كأضياف ابراهيم ، وأضياف لوط ، وكالذين تسوروا المحراب ، وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا . والوجه الثالث : ان انزال الملك آية باهرة جارية مجرى الالجاء ، وازالة الاختيار ، وذلك مخل بصحة التكليف . الوجه الرابع : أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا أنه يقوى الشبهات من وجه آخر ، وذلك لأن أى معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ، ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته أنت ، فعلمنا أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوى الشبهة من هذه الوجوه

وأما قوله ﴿ثم لا ينظرون﴾ فالفائدة فى كلمة «ثم» التنبيه على أن عدم الانظار أشد من قضاء الأمر ، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة . وأما الثانى : فقوله (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أى لجعلناه فى سورة البشر . والحكمة فيه أمور : أحدها : أن الجنس إلى الجنس أميل . وثانيها : أن البشر لا يطيق رؤية الملك ، وثالثها : ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعة البشر ، وربما لا يعذرونهم فى الاقدام على المعاصى . ورابعها : أن النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده ، سواء كان ملكا أو بشرا

ثم قال (وللبسنا عليهم مايلبسون) قال الواحدى : يقال لبست الأمر على القوم ألبسه لبسا إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا ، وأصله من التستر بالثوب ، ومنه لبس الثوب لأنه يفيد ستر النفس والمعنى انا إذا جعلنا الملك فى صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص . وتحقيق الكلام أن الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم فى التلبيس ، وانما كان ذلك تلبيسا لأن الناس يظنون أنه بشر مع أنه ليس كذلك ، وانما كان فعلهم تلبيسا لأنهم يقولون لقومهم إنه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله تعالى

قوله تعالى ﴿ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون﴾

قُلْ سِيرُوا فِى الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ «١١»

اعلم أن بعض الاقوام الذين كانوا يقولون إن رسول الله يجب أن يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء ، وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لأن أحدا ما يخفف عن القلب المشاركة فى سبب المحنة والغم . فكأنه قيل له إن هذه الأنواع الكثيرة من سوء الأدب التى يعاملونك بها قدكانت موجودة فى سائر القرون مع أنبيائهم ، فلست أنت فريدا فى هذا الطريق . وقوله (فحاق بالذين سخروا منهم) الآية ونظيره قوله (ولا يحيق المكر السىء الا بأهله) وفى تفسيره وجوه كثيرة لأهل اللغة . وهى بأسرها متقاربة . قال النضر : وجب عليهم . قال الليث «الحيق» ماحاق بالانسان من مكر أو سوء يعمله فنزل ذلك به ، يقول أحاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم ، وقال الفراء «حاق بهم» عاد عليهم ، وقيل «حاق بهم» حل بهم ذلك . وقال الزجاج «حاق» أى أحاط . قال الأزهرى : فسر الزجاج «حاق» بمعنى أحاط وكان مأخذه من الحوق وهوما استدار بالكمرة . وفى الآية بحث آخر وهو أن لفظة «ما» فى قوله (ماكانوا به يستهزؤن) فيها قولان : الأول : أن المراد به القرآن والشرع وهو ماجاء به محمد عليه السلام . وعلى هذا التقدير فتصير هذه الآية من باب حذف المضاف ، والتقدير فحاق بهم عقاب ماكانوا به يستهزؤن .

﴿والقول الثانى﴾ ان المراد به أنهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذى كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى هذا الاضمار .

قوله تعالى (قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين)

اعلم أنه تعالى كما صبر رسوله بالآية الأولى ، فكذلك حذر القوم بهذه الآية ، وقال لرسوله قل لهم لاتغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها ، بل سيروا فى الأرض لتعرفوا صحة ماأخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل فى الازمنة السالفة ، فانكم عند السير فى الأرض والسفر فى البلاد لابد وأن تشاهدوا تلك الآثار ، فيكمل الاعتبار ، ويقوى الاستبصار ،

فان قيل : ماالفرق بين قوله (فانظروا) وبين قوله (ثم انظروا)

قلنا : قوله (فانظروا) يدل على أنه تعالى جعل النظر سببا عن السير ، فكأنه قيل : سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين .

قُلْ لِمَنْ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٢»

وأما قوله ﴿سيروا فى الأرض ثم انظروا﴾ فمعناه إباحة السير فى الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر فى آثار الهالكين، ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد مابين الواجب والمباح. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل لمن مافى السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوة. وبيانه أن أحوال العالم العلوى والسفلى يدل على أن جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لابد وأن يكون لأجل أن الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة. فهذا يدل على أن العالم مع كل مافيه مملوك لله تعالى.

وإذا ثبت هذا، ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات، عالما بكل المعلومات، وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما، فوجب صحة الاعادة ثانيا. وأيضا ثبت أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع من له الأمر والنهى على عبيده، ولا بد من مبلغ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسل من الله تعالى إلى الخلق غير ممتنع. فثبت أن هذه الآية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة. ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة، ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب من الوجه الذى شرحناه والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (قل لمن مافى السموات والأرض) سؤال. وقوله (قل لله) جواب فقد أمره الله تعالى بالسؤال أولا ثم بالجواب ثانيا. وهذا، إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب قد بلغ فى الظهور إلى حيث لايقدر على انكاره منكر، ولا يقدر على دفعه دافع. ولما بينا أن آثار الحدوث والامكان ظاهرة فى ذوات جميع الاجسام وفى جميع صفاتها، لاجرم كان الاعتراف بأنها باسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته. لاجرم أمره بالسؤال أولا

ثم بالجواب ثانيا ، ليدل ذلك على أن الاقرار بهذا المعنى مما لاسبيل إلى دفعه البتة . وأيضا فالقوم كانوا معترفين بأن كل العالم ملك لله ، وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال إلهيته وقدرته ونفاذ تصرفه فى عالم المخلوقات بالكلية ، أردفه بكمال رحمته وإحسانه إلى الخلق فقال (كتب على نفسه الرحمة) فكأنه تعالى قال : إنه لم يرض من نفسه بأن لاينعم ولا بأن يعد بالانعام ، بل أبدا ينعم وأبدا يعد فى المستقبل بالانعام . ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك وأوجبه إيجاب الفضل والكرم . واختلفوا فى المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم : تلك الرحمة هى أنه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة فى الدنيا . وقيل إن المراد أنه كتب على على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب وأناب وصدقهم وقبل شريعتهم .

واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة فى سعة رحمة الله تعالى ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتى سبقت غضبى»

فان قيل : الرحمة هى إرادة الخير ، والغضب هو إرادة الانتقام ، وظاهر هذا الخبر يقتضى كون إحدى الارادتين سابقة على الأخرى ، والمسبوق بالغير محدث ، فهذا يقتضى كون إرادة الله تعالى محدثة

قلنا : المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان . وعن سلمان أنه تعالى لما خلق السماء والأرض خلق مائة رحمة ، كل رحمة ملء ما بين السماء والأرض ، فعنده تسع وتسعون رحمة ، وقسم رحمة واحدة بين الخلائق ، فبها يتعاطفون ويتراحمون ، فاذا كان آخر الأمر قصرها على المتقين .

أما قوله ﴿ليجمعنكم الى يوم القيامة﴾ ففيه أبحاث : الأول : «اللام» فى قوله (ليجمعنكم) لام قسم مضمر ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله . فقال بعضهم أنه كلام مبتدأ ، وذلك لأنه تعالى بين كمال إلهيته بقوله (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) ثم بين تعالى أنه يرحمهم فى الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستئصال ، وبين أنه يجمعهم الى يوم القيامة ، فقوله (كتب على نفسه الرحمة) أنه يمهلهم وقوله (ليجمعنكم الى يوم القيامة) أنه لايمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل مافعلوا .

﴿والقول الثانى﴾ أنه متعلق بما قبله والتقدير : كتب ربكم على نفسه الرحمة . وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيامة .

وقيل : أنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فكأنه قيل : وما تلك الرحمة ؟ فقيل : إنه تعالى (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط ، فصار التهديد بيوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة فى الدنيا ، فكان قوله (ليجمعنكم الى يوم القيامة) كالتفسير لقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة)

﴿البحث الثالث﴾ أن قوله (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) كلام ورد على لفظ الغيبة . وقوله (ليجمعنكم الى يوم القيامة) كلام ورد على سبيل المخاطبة . والمقصود منه التأكيد فى التهديد ، كأنه قيل : لما علمتم أن كل ما فى السموات والأرض لله وملكه ، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز فى حكمته أن يسوى بين المطيع والعاصى وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها ، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم فى الكل ؟

﴿البحث الرابع﴾ أن كلمة «إلى» فى قوله (الى يوم القيامة) فيها أقوال : الأول : أنها صلة والتقدير : ليجمعنكم يوم القيامة . وقيل : «الى» بمعنى فى أى ليجمعنكم فى يوم القيامة .

وقيل : فيه حذف أى ليجمعنكم إلى المحشر فى يوم القيامة ، لأن الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان . وقيل : ليجمعنكم فى الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن إلى يوم القيامة .

أما قوله ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ ففيه أبحاث : الأول : فى هذه الآية قولان : الأول : أن قوله (الذين) موضعه نصب على البدل من الضمير فى قوله (ليجمعنكم) والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا أنفسهم وهو قول الاخفش . والثانى : وهو قول الزجاج ، أن قوله (الذين خسروا أنفسهم) رفع بالابتداء ، وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، لأن قوله (ليجمعنكم) مشتمل على الكل ، على الذين خسروا أنفسهم وعلى غيرهم «والفاء» فى قوله (فهم) يفيد معنى الشرط والجزاء ، كقولهم : الذى يكرمنى فله درهم ، لأن الدرهم وجب بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء .

فان قيل : ظاهر اللفظ يدل على أن خسرانهم سبب لعدم ايمانهم ، والامر على العكس .

قلنا : هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان ، هو الذى حملهم على الامتناع من الايمان ، وذلك عين مذهب أهل السنة .

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٣» قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٤» قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ «١٥»

قوله تعالى ﴿وله ماسكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم. قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل انى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أحسن ماقيل فى نظم هذه الآية ماذكره أبو مسلم رحمه الله تعالى. فقال: ذكر فى الآية الأولى السموات والأرض، اذ لامكان سواهما. وفى هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات، فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات، ومالك للزمان والزمانيات، وهذا بيان فى غاية الجلالة.

وأقول ههنا دقيقة أخرى، وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات، لدقائق مذكورة فى العقليات الصرفة، والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى، فهذا ما يتعلق بوجه النظم.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وله ما سكن فى الليل والنهار) يفيد الحصر والتقدير: هذه الاشياء له لا لغيره، وهذا هو الحق لأن كل موجود فهو إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، فالواجب لذاته ليس الا الواحد. وما سوى ذلك الواحد ممكن. والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته، وكل ماحصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له، فثبت أن ماسوى ذلك الموجود الواجب لذاته فهو ملكه ومالكه فلهذا السبب قال (وله ماسكن فى الليل والنهار)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير هذا السكون قولان: الأول: أن المراد منه الشىء الذى سكن بعد أن تحرك، فعلى هذا، المراد كل مااستقر فى والنهار من الدواب، وجملة الحيوانات فى البر والبحر

وعلى هذا التقدير : قالوا فى الآية محذوف والتقدير : وله ما سكن وتحرك فى الليل والنهار كقوله تعالى (سرابيل تقيكم الحر) أراد الحر والبرد فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر لأنه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة ، كذلك هنا حذف ذكر الحركة ، لأن ذكر السكون يدل عليه .

﴿والقول الثانى﴾ أنه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة ، بل المراد منه السكون بمعنى الحلول . كما يقال : فلان يسكن بلد كذا إذا كان محله فيه ، ومنه قوله تعالى (وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم) وعلى هذا التقدير : كان المراد ، وله كل ماحصل فى الليل والنهار . والتقدير : كل ماحصل فى الوقت والزمان سواء كان متحركا أوساكنا ، وهذا التفسير أولى وأكمل . والسبب فيه ان كل مادخل تحت الليل والنهار حصل فى الزمان فقد صدق عليه أنه انقضى الماضى وسيجئ المستقبل ، وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث ، والحدوث ينافى الأزلية والدوام ، فكل مامر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث . وكل حادث فلا بد له من محدث ، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدما عليه . والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدما على الوقت والزمان . فلا تجرى عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أنه كان وسيكون .

واعلم أنه تعالى لما بين فيما سبق أنه مالك للمكان وجملة المكانيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات ، بين أنه سميع عليم . يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين . والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات ، فنبه على أنه وإن كان مالكا لكل المحدثات . لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى ، ولما قرر هذه المعانى قال (قل أغير الله أتخذ وليا)

واعلم أنه فرق بين أن يقال (أغير الله أتخذ وليا) وبين أن يقال : أتخذ غير الله وليا . لأن الانكار إنما حصل على اتخاذ غير الله وليا ، لا على اتخاذ الولى ، وقد عرفت أنهم يقدمون الأهم فالأهم الذى هم بشأنه أعنى فكان قوله (قل أغير الله أتخذ وليا) أولى من العبارة الثانية ، ونظيره قوله تعالى (أفغير الله تأمرونى أعبد) وقوله تعالى (آلله أذن لكم)

ثم قال ﴿فاطر السموات والأرض﴾ وقرئ (فاطر السموات) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار «هو» والنصب على المدح . وقرأ الزهرى (فطر السموات) وعن ابن عباس : ماعرفت (فاطر السموات) حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر . فقال أحدهما : أنا فطرتها أى ابتدأتها . وقال ابن الأنبارى : أصل الفطر شق الشىء عند ابتدائه ، فقوله (فاطر السموات والأرض) يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذى سبيله أن يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم الأشياء إلى بعض ، فلما كان الأصل الشق جاز أن يكون فى حال شق إصلاح . وفى حال أخرى شق افساد . ففاطر السموات

من الاصلاح لاغير. وقوله (هل ترى من فطور) و (إذا السماء انفطرت) من الافساد ، وأصلهما واحد
ثم قال تعالى ﴿وهو يطعم ولا يطعم﴾ أى وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد .

فان قيل : كيف فسرت الاطعام بالرزق؟ وقد قال تعالى (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) والعطف يوجب المغايرة .

قلنا : لاشك فى حصول المغايرة بينهما ، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة مابينهما من المقاربة . والمقصود من الآية : أن المنافع كلها من عنده ، ولا يجوز عليه الانتفاع . وقرئ (ولا يطعم) بفتح الياء ، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يطعم ولا يطعم) على بناء الأول للمفعول والثانى للفاعل ، وعلى هذا التقدير : فالضمير عائد إلى المذكور فى قوله (أغير الله) وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) على بنائهما للفاعل . وفسر بأن معناه : وهو يطعم ولا يستطعم . وحكى الأزهرى : أطعمت بمعنى استطعمت . ويجوز أن يكون المعنى : وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى على حسب المصالح كقوله : وهو يعطى ويمنع ، ويبسط ويقدر ، ويغنى ويفقر .

واعلم أن المذكور فى صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله تعالى وليا . واحتج عليه بأنه فاطر السموات والأرض وبأنه يطعم ولا يطعم . ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا . أما بيان أنه فاطر السموات والأرض ، فلأنا بينا أن ماسوى الواحد ممكن لذاته ، والممكن لذاته لايقع موجودا إلا بايجاد غيره ، فنتج أن ماسوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه . فثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ماسواه من الموجودات. وأما بيان أنه يطعم ولا يطعم فظاهر لأن الاطعام عبارة عن إيصال المنافع ، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع . ولما كان هو المبدئ تعالى وتقدس لكل ماسواه ، كان لامحالة هو المبدئ لحصول جميع المنافع . ولما كان واجبا لذاته كان لامحالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشىء آخر . فثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السموات والأرض ، وصحة أنه يطعم ولا يطعم ، واذا ثبت هذا امتنع فى العقل اتخاذ غيره وليا . لأن ماسواه محتاج فى ذاته وفى جميع صفاته وفى جميع ماتحت يده . والحق سبحانه هو الغنى لذاته . الجواد لذاته ، وترك الغنى الجواد ، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه فى صريح العقل .

واذا عرفت هذا فنقول : قد سبق فى هذا الكتاب بيان أن الولى معناه الأصلى فى اللغة : هو القريب . وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه . فقوله (قل أغير الله أتخذ وليا) يمنع من القرب من غير الله تعالى . فهذا يقتضى تنزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى ، وقطع العلائق عن كل ما سوى الله تعالى .

مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ «١٦»

ثم قال تعالى ﴿قل إنى أمرت أن أكون أول من أسلم﴾ والسبب أن النبي صلى الله عليه وسلم سابق أمته فى الاسلام لقوله (وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) ولقول موسى (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين)

ثم قال ﴿ولا تكونن من المشركين﴾ ومعناه أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك. ثم إنه تعالى لما بين كون رسوله مأمورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده (إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم) والمقصود أنى إن خالفته فى هذا الأمر والنهى صرت مستحقا للعذاب العظيم.

فان قيل: قوله ﴿قل إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم﴾ يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والعصيان، ولولا أن ذلك جائز عليه لما كان خائفا.

والجواب: أن الآية لاتدل على أنه خاف على نفسه، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه الكفر والمعصية فانه يخاف. وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف، ومثاله قولنا: إن كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج. ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله أعلم.

وقوله تعالى ﴿إنى أخاف﴾ قرأ ابن كثير ونافع (إنى) بفتح الياء. وقرأ أبو عمرو والباقون بالارسال.

قوله تعالى ﴿من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين﴾ وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحمزة والكسائى (يصرف) بفتح الياء وكسر الراء. وفاعل الصرف على هذه القراءة الضمير العائد إلى ربى من قوله (إنى أخاف إن عصيت ربى) والتقدير: من يصرف هو عنه يومئذ العذاب. وحجة هذه القراءة قوله (فقد رحمه) فلما كان هذا فعلا مسندا إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر فى تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان، وعلى هذا التقدير: صرف العذاب مسندا إلى الله تعالى، وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله تعالى، وأما الباقون فانهم قرؤا (من يصرف عنه) على فعل مالم يسم فاعله، والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وإنما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم فى قوله (عذاب يوم عظيم) فلذلك أضاف الصرف اليه. والتقدير: من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم.

وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٧» وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ «١٨»

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يقتضى كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال ، بل المرادعذاب ذلك اليوم ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوما

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب ، والمعصية لا توجب العقاب . لأنه تعالى قال (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه) أى كل من صرف الله عنه العذاب فى ذلك اليوم فقد رحمه . وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل . أما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن أن يقال فيه أنه رحمه ألا ترى ان الذى يقبح منه أن يضرب العبد ، فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه . أما إذا حسن منه أن يضربه ولم يضربه فانه يقال انه رحمه ، فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف . وكل ثواب حصل ، فهو ابتداء فضل واحسان من الله تعالى . وهو موافق لما يروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «والذى نفسى بيده ما من الناس أحد يدخل الجنة بعمله ، قالوا ولا أنت يارسول الله . قال ولا أنا الا أن يتغمدنى الله برحمته» ووضع يده فوق رأسه ، وطول بها صوته

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القاضى : الآية تدل على أن من لم يعاقب فى الآخرة ممن يصرف عنه العقاب ، فلا بد من أن يثاب . وذلك يبطل قول من يقول : ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب ، لكنه يتفضل عليه

فان قيل : أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين . وذلك يبطل دلاله الآية على قولكم ؟

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مدفوع من وجوه : الأول : أن التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى ، وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل . والفوز هو الظفر بالمطلوب ، فلا بد وأن يفيد أمرا مطلوبا . والثانى : أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل . بل يجب حمله على ما يقتضى مبالغة فى عظم النعمة ، وذلك لا يكون إلا ثوابا . والثالث :أن الآية معطوفة على قوله (انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم) والمقابل للعذاب هو الثواب ، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر . فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء والله أعلم

قوله تعالى﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شىء قدير﴾

فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن هذا دليل آخر فى بيان أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله وليا ، وتقريره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضى اليها أو الى أحدها . والنفع اسم للذة والسرور وما يفضى اليهما أو الى أحدهما . والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع . فاذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر فى ان الانسان إما أن يكون فى الضر او فى الخير

لأن زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة أو لم تحصل . واذا ثبت هذا الحصر فقد بين الله تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لايندفع الا بالله ، والخيرات لا يحصل قليلها وكثيرها الا بالله . والدليل على أن الأمر كذلك ، ان الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته . أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته . والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته ، وكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه . فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به ، وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به ، فثبت بهذا البرهان العقلى البين صحة ما دلت الآية عليه

فان قيل : قد نرى أن الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره ، وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره ، وذلك يقدح فى عموم الآية . وأيضا فرأس المضار هو الكفر فوجب أن يقال انه لم يندفع إلا باعانة الله تعالى . ورأس الخيرات هو الايمان ، فوجب أن يقال انه لم يحصل إلا بايجاد الله تعالى ، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لايستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا . وأيضا فانا نرى أن الانسان ينتفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السموم ، وكل ذلك يقدح فى ظاهر الآية

والجواب عن الأول : ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه إذا دعاه الداعى اليه. لأن الفعل بدون الداعى محال ، وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى . وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى . وهكذا القول فى كل ما ذكرتموه من السؤالات

﴿ المسألة الثانية ﴾ انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير ، إلا أنه ميز الأول عن الثانى بوجهين : الأول : انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على ذكر امساس الخير ، وذلك تنبيه على أن جميع المضار لابد وأن يحصل عقيبها الخير والسلامة . والثانى : انه قال فى امساس الضر (فلا كاشف له إلا هو) وذكر فى امساس الخير (انه على كل شىء قدير) فذكر فى الخير كونه قادرا على جميع الأشياء . وذلك يدل على أن ارادة الله تعالى لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال

المضار. وهذه الشبهات بأسرها دالة على أن ارادة الله تعالى جانب الرحمة غالب ، كما قال «سبقت رحمتى غضبى»

قوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾ فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن صفات الكمال محصورة فى القدرة والعلم فان قالوا : كيف أهملتم وجوب الوجود .

قلنا : ذلك عين الذات لاصفة قائمة بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا بغيره . فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت أنه عين الذات ، وثبت أن الصفات التى هى الكمالات حقيقتها هى القدرة والعلم فقوله (وهو القاهر فوق عباده) اشارة الى كمال القدرة ، وقوله (وهو الحكيم الخبير) اشارة الى كمال العلم . وقوله (وهو القاهر) يفيد الحصر ومعناه أنه لاموصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه . وعند هذا يظهر أنه لا كامل الا هو ، وكل من سواه فهو ناقص .

إذا عرفت هذا فنقول : أما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن بالوجود لذاته ، والممكن لذاته لايترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه وايجاده وابداعه . فيكون فى الحقيقة هو الذى قهر الممكنات تارة فى طرف ترجيح الوجود على العدم ، وتارة فى طرف ترجيح العدم على الوجود . ويدخل فى هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى فى قوله (قل اللهم مالك الملك) الى آخر الآية . وأما كونه حكيما ، فلا يمكن حمله ههنا على العلم لأن الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار . وأنه لايجوز ، فوجب حمله على كونه محكما فى أفعاله بمعنى أن أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد، والخبير هو العالم بالشىء المروى . قال الواحدى : وتأويله أنه العالم بما يصح أن يخبر به قال : والخبر علمك بالشىء تقول: لى به خبر أى علم وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم .

﴿المسألة الثانية﴾ المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود فى الجهة التى هى فوق العالم وهو مردود ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان موجودا فوق العالم لكان إما أن يكون فى الصغر بحيث لايتميز جانب منه من جانب . وإما أن يكون ذاهباً فى الأقطار متمدداً فى الجهات . والأول : يقتضى أن يكون فى الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . فلو جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباآت الواقعة فى كوة البيت وذلك لايقوله عاقل ، وإن كان

الثانى كان متبعضاً متجزئاً ، وذلك على الله محال . والثانى : أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطاً للقاذورات وهو باطل . أو يكون متناهياً من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص ، فيكون محدثاً أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض ، فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهياً غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة . والثالث : إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوى أو بالبعد والخلاء . فان كان الأول : فنقول أجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلا ولا ملا ولا مكان ولا حيث ولا جهة ، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه . وإن كان الثانى فنقول الخلاء متساوى الأجزاء فى حقيقته وإذا كان كذلك ، فلو صح حصول الله فى جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله فى سائر الأجزاء ، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص ، وكل ما كان واقعاً بالفاعل المختار فهو محدث ، فحصول ذاته فى الجزء محدث . وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال . والرابع : أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد ويكون موجده موجوداً قبله . فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز .

وإذا ثبت هذا : فبعد الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت . وإلا فقد وقع التغيير فى ذات الله تعالى وذلك محال .

وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهاً عن الاحياز والجهات فى جميع الأوقات . والخامس : أنه ثبت أن العالم كرة .

وإذا ثبت هذا فالذى يكون فوق رؤس أهل الرى يكون تحت أقدام قوم آخرين .

وإذا ثبت هذا ، فاما أن يقال : إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم . أو يقال : إنه تعالى فوق الكل . والأول : باطل ، لأن كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحتاً لآخرين ، وذلك باطل . والثانى : يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم . والسادس : هو أن لفظ الفوقية فى هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر . أما انها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر ، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة . وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية ، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة ،

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ «١٩»

فان قيل : ما ذكرتموه على الضد من قولكم إن قوله (وهو القاهر فوق عباده) دل على كمال القدرة . فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار ، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة

قلنا : ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله (فوق عباده) دل على أن ذلك القهر والقدرة عام فى حق الكل . والسابع : وهو أنه تعالى : لما ذكر هذه الآية رداً على من يتخذ غير الله وليا ، والتقدير : كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده ، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً . وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية ، الفوقية بالقدرة والقوة . أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا فى جهة فوق أن يكون التعويل عليه فى كل الأمور مفيداً وأن يكون الرجوع اليه فى كل المطالب لازما . أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه ، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإننى برىء مما تشركون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله تعالى . ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت فى إثبات أى المطالب . فنقول : يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله فى ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة فى ثبوت وحدانية الله تعالى .

﴿أما الاحتمال الأول﴾ فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك

رسولا ومانرى أحداً يصدقك.وقدسألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أنه لاذكر لك عندهم بالنبوة فأرنا من يشهد لك بالنبوة.فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال قل يامحمد أى شىء أكبر شهادة من الله حتى يعترفوا بالنبوة ، فان أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى . فاذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لى بالنبوة لأنه أوحى إلى هذا القرآن وهذا القرآن معجز ، لأنكم أنتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته . فاذا كان معجزاً ، كان إظهار الله إياه على وفق دعواى شهادة من الله على كونى صادقا فى دعواى . والحاصل : أنهم طلبوا شاهداً مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله،ثم بين أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فهذا تقرير واضح .

﴿وأما الاحتمال الثانى﴾ وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة فى واحدانية الله تعالى .

فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة ، وهى أنا نقول : المطالب على أقسام ثلاثة: منها مايمتنع إثباته بالدلائل السمعية فان كل مايتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع ، والالزم الدور . ومنها مايمتنع إثباته بالعقل وهو كل شىء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا،فلاامتناع فى أحد الطرفين أصلا ، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لايمكن إلا بالدليل السمعى ، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معا ، وهو كل أمر عقلى لا يتوقف على العلم به ، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية .

إذا عرفت هذافنقول : قوله (قل الله شهيد بينى وبينكم) فى إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشباه .

ثم قال (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) أى إن القول بالتوحيد هو الحق الواجب ، وأن القول بالشرك باطل مردود .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئا .

واعلم أنه لاينازع فى كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا، فيكون هذا خلافا فى مجرد العبارة . واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشىء بهذه الآية وتقريره أنه قال أى الأشياء أكبر شهادة . ثم ذكر فى الجواب عن هذا السؤال قوله (قل الله) وهذا يوجب كونه تعالى شيئا ، كما أنه لو قال : أى الناس أصدق ؛ فلو قيل : جبريل ، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس . فكذا ههنا .

فان قيل : قوله (قل الله شهيد بينى وبينكم) كلام تام مستقبل بنفسه لاتعلق له بما قبله لأن

قوله (لله) مبتدأ ، وقوله (شهيد بيني وبينكم) خبره ، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها .

قلنا الجواب فيه وجهين : الأول : أن نقول قوله (قل أي شيء أكبر شهادة) لاشك أنه سؤال ولابد له من جواب : إما مذكور ، وإما محذوف .

فان قلنا : الجواب مذكور : كان الجواب هو قوله (قل الله) وههنا يتم الكلام . فأما قوله (شهيد بيني وبينكم) فههنا يضمر مبتدأ ، والتقدير : وهو شهيد بيني وبينكم ، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور .

وأما إن قلنا : الجواب محذوف . فنقول : هذا على خلاف الدليل ، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفا ، إلا أن ذلك المحذوف لابد وأن يكون أمرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع .

والجواب اللائق بقوله (أي شيء أكبر شهادة) هو أن يقال : هو الله ، ثم يقال بعده (الله شهيد بيني وبينكم) وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل .

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله (كل شيء) والمستثنى يجب أن يكون داخلا تحت المستثنى منه ، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه : الأول : قوله تعالى (ليس كمثله شيء) والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة ، والتقدير : ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق بأهل الدين المصير اليه إلا عند الضرورة الشديدة . والثاني : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال ، لا يقال : هذا عام دخله التخصيص لأنا نقول : إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها ، فيجرى وجودها مجرى عدمها ، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيها على أن البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم أن البارى تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها ، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص . الثالث : التمسك بقوله (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت

الجلال ولفظ الشيء أعم الأشياء فيكون مسماه حاصلا في أحسن الأشياء وفي أرذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال . فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالاسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال : إن هذا اللفظ ليس اسما من أسماء الله تعالى ألبتة . الرابع : أن اسم الشيء يتناول المعدوم ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى بيان : الاول : قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا) سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم .

وإذا ثبت هذا فقولنا : إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة . ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى ألبتة ، فكان عبثا مطلقا ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى .

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال : لما تعارضت الدلائل .

فنقول : لفظ الشيء أعم الألفاظ ، ومتى صدق الخاص صدق العام ، فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئاً وذلك هو المطلوب والله أعلم .

أما قوله ﴿وأوحى إلى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ﴾ فالمراد أنه تعالى أوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ، وهو خطاب لأهل مكة ، وقوله (ومن بلغ) عطف على المخاطبين من أهل مكة أي لانذركم به ، وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم ، وقيل من الثقلين ، وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير : من بلغه القرآن ، فكأنما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف ، والتقدير : وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ، ومن بلغه هذا القرآن . إلا أن هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه ، كما يقال الذي رأيت زيد ، والذي ضربت عمرو . وفي تفسير قوله (ومن بلغ) قول آخر ، وهو أن يكون قوله (ومن بلغ) أي ومن احتلم وبلغ حد التكليف ، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجهور على القول الأول

أما قوله ﴿أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون﴾ فنقول : فيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير : (أينكم) بهمزة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة ياء ساكنة بلا مد ، وأبو عمرو . وقالون عن نافع كذلك . إلا أنه يمد والباقون بهمزتين بلا مد .

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ «٢٠»

﴿والبحث الثانى﴾ أن هـذا استفهام معناه الجحد والانكار . قال الفراء : ولم يقل آخر لأن الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال (ولله الأسماء الحسنى) وقال (فما بال القرون الأولى) ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب .

ثم قال تعالى ﴿قل لاأشهد قل إنما هو إله واحد وإننى برىء مما تشركون﴾

واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه : أولها : قوله (قل لاأشهد) أى لاأشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء . وثانيها : قوله (قل إنما هو إله واحد) وكلمة (إنما) تفيد الحصر ، ولفظ الواحد صريح فى التوحيد ونفى الشركاء . وثالثها : قوله (إننى برىء مما تشركون) وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء . فثبت دلالة هـذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد . قال العلماء : المستحب لمن أسلم ابتداء أن يأتى بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام . ونص الشافعى رحمه الله : على استحباب ضم التبرى إلى الشهادة لقوله (وإننى برىء مما تشركون) عقيب التصريح بالتوحيد .

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لايؤمنون﴾

اعلم أنا روينا فى الآية الاولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته ، فبين الله تعالى فى الآية الاولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية فى ثبوتها وتحققها ، ثم بين فى هذه الآية أنهم كذبوا فى قولهم انا لانعرف محمدا عليه الصلاة والسلام ، لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم لما روى أنه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة . قال عمر لعبدالله بن سلام : أنزل الله على نبيه هـذه الآية فكيف هـذه المعرفة ، فقال يا عمر . لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابنى ولانا أشد معرفة بمحمد منى يابنى لأنى لا أدرى ماصنع النساء وأشهد أنه حق من الله تعالى .

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضى أن يكون علمهم بنبوة محمد عليه والسلام مثل علمهم بأبنائهم وفيه سؤال وهو أن يقال : المكتوب فى التوراة والانجيل مجرد أنه سيخرج نبى فى آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق ، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعين الزمان والمكان والنسب والصفة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ «٢١» وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ «٢٢»

والحلية والشكل ، فان كان الأول فذلك القدر لايدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام ، فكيف يصح أن يقال : علمهم بنبوته مثل علمهم ببنوة أبنائهم ، وإن كان الثانى وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة من التوراة والانجيل بكون محمد عليه الصلاة والسلام نبيا من عند الله تعالى ، والكذب على الجمع العظيم لايجوز لأنا نعلم بالضرورة أن التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة ، لأن هذا التفصيل إما أن يقال : إنه كان باقيا فى التوراة والانجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام أو يقال : إنه ما بقيت هذه التفاصيل فى التوراة والانجيل فى وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك ، والأول باطل لأن إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة فى كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب ممتنع ، والثانى أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ، ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علمهم ببنوة أبنائهم ، وحينئذ يسقط هذ الكلام .

والجواب عن الأول : أن يقال : المراد بـ(الذين آتيناهم الكتاب) اليهود والنصارى ، وهم كانوا أهلا للنظر والاستدلال ، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام ، فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله ، والمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذى ذكرناه .

أما قوله ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ ففيه قولان : الأول : أن قوله (الذين) صفة للذين الأولى ، فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون . والثانى : أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء . وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، وفى قوله (الذين خسروا) وجهان : الأول : أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذى حصل لهم بسبب الكفر والثانى : جاء فى التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة فى الجنة ، فمن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزلته غيره .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون ويوم

نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران فى الآية الأولى بين فى هذه الآية سبب ذلك الخسران ، وهو أمران : أحدهما : أن يفترى على الله كذبا ، وهذا الافتراء يحتمل وجوها : الأول : أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله ، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب اليها ، وكانوا أيضاً يقولون الملائكة بنات الله ، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحائر والسوائب . وثانيها : أن اليهود والنصارى كانوا يقولون : حصل فى التوراة والانجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير ، وأنهما لا يجىء بعدهما نبى ، وثالثها : ماذكره الله تعالى فى قوله (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) ورابعها : أن اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحباؤه) وكانوا يقولون (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وخامسها : أن بعض الجهال منهم كان يقول : إن الله فقير ونحن أغنياء ، وأمثال هذه الأباطيل التى كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة ، وكلها افتراء منهم على الله .

﴿والنوع الثانى﴾ من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله ، والمراد منه قدحهم فى معجزات محمد صلى الله عليه وسلم ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال (إنه لا يفلح الظالمون) أى لا يظفرون بمطالبهم فى الدنيا وفى الآخرة بل يبقون فى الحرمان والخذلان .

أما قوله ﴿ويوم نحشرهم جميعا﴾ ففى ناصب قوله (ويوم) أقوال : الاول : أنه محذوف وتقديره (ويوم نحشرهم) كان كيت وكيت ، فترك ليبقى على الابهام الذى هو أدخل فى التخويف ، والثانى : التقدير اذكر يوم نحشرهم ، والثالث : أنه معطوف على محذوف كأنه قيل لا يفلح الظالمون أبدا ويوم نحشرهم .

وأما قوله ﴿ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون﴾ فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء ، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم ، وعلى كلا الوجهين : لا يكون الكلام إلا توبيخا وتقريعا وتقريرا فى نفوسهم أن الذى كانوا يظنونه مأيوس عنه ، وصار ذلك تنبيها لهم فى دار الدنيا على فساد هذه الطريقة ، والعائد على الموصول من قوله (الذين كنتم تزعمون) محذوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء ، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه ، قال ابن عباس : وكل زعم فى كتاب الله كذب .

ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ «٢٣» انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٢٤»

قوله تعالى ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلاأن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين أنظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾

اعلم ان ههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطة من فوق وفتنتهم بالرفع ، وقرأ حمزة والكسائى : ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب ، وأما القراءة بالتاء المنقطه من فوق ونصب الفتنة ، فههنا قوله أن قالوا : فى محل الرفع لسكونه اسم تكن ، وإنما أنث لتأنيث الخبر كقوله من كانت أمك أولان ماقالوا : فتنة فى المعنى ، ويجوز تأويل إلا أن قالوا لامقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت ، ونصب فتنتهم ، فههنا قوله ان قالوا : فى محل الرفع لكونه اسم يكن ، وفتنتهم هو الخبر . قال الواحدى : الاختيار قراءة من جعل أن قالوا الاسم دون الخبر لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت بامتناع وصفها المضمر ، فكما أن المظهر والمضمر ، إذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما أولى من جعله خبرا ، فكذا ههنا تقول كنت القائم ، فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا ، ونقول قراءة حمزة والكسائى : والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين : أحدهما : باضمار أعنى وأذكر ، والثانى : على النداء ، أى والله يا ربنا ، والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن فى اللغة لايعرفه إلا من عرف معانى الكلام وتصرف العرب فى ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين على حبه ، فأعلم فى هذه الآية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه ، إلا أن تبرؤا منه و تباعدوا عنه ، فحلفوا انهم ماكانوا مشركين : ومثاله أن ترى انسانا يحب عاريا مذموم الطريقة فاذا وقع فى محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له ماكانت محبتك لفلان ، إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالاوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس : انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم فى الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، ومثله قولك ماكانت محبتك لفلان ، إلا أن فررت منه وتركته .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يقتضى : انهم حلفوا فى القيامة على أنهم ماكانوا مشركين ، وهذا يقتضى اقدامهم على الكذب يوم القيامة ، وللناس فيه قولان : الأول : وهو قول أبى على الجبائى ، والقاضى : ان أهل القيامة لايجوز اقدامهم على الكذب . واحتجا عليه بوجوه : الأول: ان أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار ، إذ لوعرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف، وذلك باطل ، وإذاكانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار ، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لايفعلوا القبيح بمعنى انهم يعلمون انهم لو راموا فعل القبيح لمنعهم الله منه لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى : لكان ذلك اطلاقهم فى فعل القبيح ، وأنه لايجوز ، فثبت ان أهل القيامة يعلمون الله بالاضطرار ، وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح ، وذلك يقتضى انه لايقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه لايجوز منهم فعل القبيح ، إذاكانوا عقلاء إلاانا نقول : لم لايجوز ان يقال : انه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم ، فقالوا : هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم ، أو يقال : انهم نسوا كونهم مشركين فى الدنيا .

والجواب عن الأول : انه تعالى لايجوزأن يحشرهم : ويوردعليهم التوبيخ بقوله (أين شركاؤكم) ثم يحكى عنهم مايجرى مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء ، لأن هذا لايليق بحكمة الله تعالى ، وأيضا فالمكلفون لابد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة ، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين

والجواب عن الثانى : ان النسيان : لما كانوا عليه فى دار الدنيا مع كمال العقل بعيدلأن العاقل لايجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال ، وان بعد العهد ، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ، ومع ذلك فقد نسيه ، ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة .

﴿الحجة الثانية﴾ ان القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما أن يقال : انهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء ، فان قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى كلام المجانين فى معرض تمهيد العذر ، وإن قلنا أنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم ، مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال ، وأنهم لايستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم فى مثل هذه الحالة على الكذب .

﴿الحجة الثالثة﴾ أنهم لو كذبوا فى موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد أقدموا على هذين النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب ، فتصير الدار الآخرة دار التكليف ، وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك ، وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك الكذب ، وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذما ، فهذا يقتضى حصول الاذن من الله تعالى فى ارتكاب القبائح والذنوب ، وانه باطل ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيامة على القبيح والكذب .

وإذا ثبت هذا : فعند ذلك قالوا يحمل قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) أى ما كنا مشركين فى اعتقادنا وظنوننا ، وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون فى أنفسهم أنهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك .

فان قيل : فعلى هذا التقدير : يكونون صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عند أنفسهم ، فلماذا قال الله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) ولنا أنه ليس تحت قوله (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز أن يكون المراد انظر كيف كذبوا على أنفسهم فى دار الدنيا فى أمور كانوا يخبرون عنها كقولهم : أنهم على صواب وأن ماهم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم فى دار الدنيا ، وانما ينفى ذلك عنهم فى الآخرة ، والحاصل أن المقصود من قوله تعالى (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) اختلاف الحالين ، وأنهم فى دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه وأنهم فى الآخرة يحترزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق أحد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لأجل شركهم كيف يكون حالهم فى الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا فى دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويزعمون أنهم على صواب . هذا جملة كلام القاضى فى تقرير القول الذى اختاره أبو على الجبائى .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول جمهور المفسرين أن الكفار يكذبون فى هذا القول قالوا : والدليل على أن الكفار قد يكذبون فى القيامة وجوه : الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) والثانى : قوله تعالى (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شىء ألا إنهم هم الكاذبون) بعد قوله (ويحلفون على الكذب) فشبه كذبهم فى الآخرة بكذبهم فى الدنيا . والثالث : قوله تعالى حكاية عنهم (قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم) وكل ذلك يدل على اقدامهم فى بعض الاوقات على الكذب . والرابع : قوله حكاية عنهم (ونادوا يامالك ليقض علينا ربك)

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ «٢٥»

وقد علموا أنه تعالى لايقضى عليهم بالخلاص . والخامس : أنه تعالى فى هذه الآية حكى عنهم (أنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين فى ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر . ثم حمل قوله بعد ذلك (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) على أنهم كذبوا فى الدنيا يوجب فك نظم الآية ، وصرف أول الآية الى أحوال القيامة وصرف آخرها الى أحوال الدنيا وهو فى غاية البعد . أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول : لايبعد أن يقال إنهم حال ماعاينوا أهوال القيامة ، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام فى ذلك الوقت وقوله : كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عنهم ماذكروه فى حال اضطراب العقول، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم فى الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك . وأما قوله ثانيا المكلفون لابد أن يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول : اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لايمنع من كمال عقولهم فى سائر الأوقات . فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ فالمراد انكارهم كونهم مشركين ، وقوله (وضل عنهم) عطف على قوله (كذبوا) تقديره : وكيف ضل عنهم ماكانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم تغن عنهم شيئاً وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم .

قوله تعالى ﴿ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا وان يروا كل آية لايؤمنوا بها حتى إذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا أساطير الأولين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار فى الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم فقال (ومنهم من يستمع اليك) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد ابن المغيرة والنضر بن الحرث وعقبة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبى ابنا خلف والحرث بن

عامر وأبو جهل واستمعوا الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم،فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال : لاأدرى ما يقول لكنى أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطيرالأولين كالذى كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى وقال أبوسفيان انى لا أرى بعض ما يقول حقا . فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) والأكنة جمع كنان وهوماوقى شيئا وستره ، مثل عنان وأعنة ، والفعل منه كننت وأكننت . وأماقوله (أن يفقهوه) فقال الزجاج : موضع «أن» نصب على أنه مفعول له . والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه فلما حذفت «اللام» نصبت الكراهة ، ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى «أن» وقوله (وفى آذانهم وقرا) قال ابن السكيت : الوقر الثقل فى الأذن .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الايمان ، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه ، وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب فى الكنان الذى يمنعه عن الايمان ، وذلك هو المطلوب . قالت المعتزلة : لايمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى انما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الايمان فلم يذمنا على ترك الايمان ، ولم يدعونا الى فعل الايمان ؟ الثانى : أنه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفى بصريح العقل وبقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) الثالث : أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار فى معرض الذم فقال تعالى (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وقال فى آية أخرى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم) وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم فى معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا فى معرض التقريع والتوبيخ ، والا لزم التناقض . والرابع : أنه لانزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون . والخامس : أن هذه الآية وردت فى معرض الذم لهم على ترك الايمان ولوكان هذا الصدو المنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين . والسادس : أن قوله (حتى اذا جاؤك يجادلونك) يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل ، وعندهذا قالوا لابد من التأويل وهو من وجوه : الأول : قال الجبائى أن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتوسلوا بسماع قراءته إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه . فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقى على قلوبهم النوم ، وهو المراد من الأكنة ، ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم ، وهو المراد من قوله (وفى

آذانهم وقر) والثانى : ان الانسان الذى علم الله منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنه لا يؤمن . فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون

وإذا ثبت هذا فنقول : لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع،مع أن تلك العلامة فى نفسها ليست مانعة عن الايمان

والتأويل الثالث : أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه ، فصار عدولهم عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان ، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى

والتأويل الرابع : أنه تعالى لما منعهم الالطاف التى انما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها ، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول (وجعلنا على قلوبهم أكنة)

والتأويل الخامس : أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر)

والجواب عن الوجوه التى تمسكوا بها فى بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الايمان ، وهو أن نقول : بل البرهان العقلى الساطع قائم على صحة هذا المعنى ، وذلك لأن العبد الذى أتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان ، فقد صح قولنا إنه تعالى هو الذى حمله على الكفر وصده عن الايمان . وأما إن قلنا : ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول : يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان ، إلا عند انضمام تلك الداعية ، وقد عرفت فى هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل ، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى ، وتكون تلك الداعية الجارة إلى الكفر كنانا للقلب عن الايمان ، ووقرا للسمع عن استماع دلائل الايمان ، فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلى مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية

واذا ثبت بالدليل العقلى صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية ، وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قال (ومنهم من يستمع اليك) فذكره بصيغة الأفراد ثم قال (على قلوبهم) فذكره بصيغة الجمع . وانما حسن ذلك لأن صيغة «من» واحد فى اللفظ جمع فى المعنى

وأما قوله تعالى ﴿وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ قال ابن عباس : وان يروا كل دليل وحجة

لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة ، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذى نقلناه عن الجبائى ، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة) القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله (وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) لائقا بهذا الكلام ، وأيضا لو كان المراد ما ذكره الجبائى لكان يجب أن يقال : وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه ، لأن المقصود الذى ذكره الجبائى انما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام . أما المنع من نفس كلامه ومن فهم مقصوده ، فلا تعلق له بما ذكره الجبائى فظهر سقوط قوله . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿حتى إذا جاؤك يجادلونك﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ماقبلها و(حتى) فى هذا الموضع هى التى يقع بعدها الجمل ، والجملة هى قوله (إذا جاؤك يجادلونك) يقول الذين كفروا ، ويجادلونك فى موضع الحال وقوله (يقول الذين كفروا) تفسير لقوله (يجادلونك) والمعنى أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك ، وفسر مجادلتهم بانهم يقولون (ان هذا إلا أساطير الأولين) قال الواحدى : وأصل الأساطير من السطر ، وهو أن يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس . قال ابن السكيت : يقال سطر وسطر ، فمن قال سطر فجمعه فى القليل أسطر والكثير سطور ، ومن قال سطر فجمعه أسطار ، والأساطير جمع الجمع ، وقال الجبائى : واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة ، وقال الزجاج : واحد الاساطير أسطورة مثل احاديث وأحدوثة . وقال أبو زيد : الأساطير من الجمع الذى لا واحد له مثل عباديد ثم قال الجمهور : أساطير الأولين ما سطره الاولون . قال ابن عباس : معناه أحاديث الاولين التى كانوا يسطرونها أى يكتبونها . فأما قول من فسر الاساطير بالترهات ، فهو معنى وليس مفسرا . ولما كانت أساطير الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لافائدة فيه لاجرم فسرت أساطير الاولين بالترهات

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم (ان هذا إلا أساطير الاولين) القدح فى كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا : ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة ، والقصص المذكورة للأولين ، واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الاولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة . وأجاب القاضى عنه بأن قال : هذا السؤال مدفوع لأنه يلزم أن يقال لو كان فى مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة . وحيث لم يقدروا عليها ظهر أنها معجزة . ولقائل أن يقول : كان للقوم أن يقولوا نحن وان كنا أرباب

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ «٢٦»

هذا اللسان العربى الا أنا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وتأليفها ولسنا أهلا لذلك . ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزا لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتى فى الآية المذكورة بعد ذلك

قوله تعالى ﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين انهم طعنوا فى كون القرآن معجزا بان قالوا : انه من جنس أساطير الاولين وأقاصيص الأقدمين ؛ بين فى هذه الآية انهم ينهون عنه وينأون عنه ، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام ، فالضمير فى قوله (عنه) محتمل أن يكون عائدا إلى القرآن وأن يكون عائدا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب اختلف المفسرون . فقال بعضهم : (وهم ينهون عنه وينأون عنه) أى عن القرآن وتدبره والاستماع له . وقال آخرون : بل المراد ينهون عن الرسول

واعلم أن النهى عن الرسول عليه السلام محال . بل لابد وأن يكون المراد النهى عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام ، وهو غير مذكور . فلاجرم حصل فيه قولان : منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته . وقال عطاء ومقاتل : نزلت فى أبى طالب كان ينهى قريشاً عن إيذاء النبى عليه الصلاة والسلام ، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه .

﴿والقول الأول﴾ أشبه لوجهين : الأول : أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضى ذم طريقتهم ، فكذلك قوله (وهم ينهون عنه) ينبغى أن يكون محمولا على أمر مذموم ، فلو حملناه على أن أباطالب كان ينهى عن إيذائه ، لما حصل هذا النظم . والثانى : أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يعنى به ما تقدم ذكره . ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله (وهم ينهون عنه) النهى عن أذيته ، لأن ذلك حسن لايوجب الهلاك .

فان قيل : إن قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى قوله (وينأون عنه) لا إلى قوله (ينهون عنه) لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه ، وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح مارجحتم به هذا القول .

وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ «٢٧» بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ «٢٨»

قلنا : إن ظاهر قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى كل ماتقدم ذكره . لأنه بمنزلة أن يقال : إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلانى وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه ، فلا يكون هذا الضرر متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح . الأول : إنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته . والثانى : كانوا ينأون عنه ، والنأى البعد . يقال : نأى ينأى إذا بعد . ثم قال (وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون) قال ابن عباس ،أى وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم فى الكفر وغلوهم فيه . ومايشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ماكانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وينأى عن طاعته بأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ولو ترى) يقتضى له جواباً وقد حذف تفخيما للأمر . وتعظيما للشأن ، وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة فى القرآن والشعر . ولو قدرت الجواب ، كان التقدير : لرأيت سوء منقلبهم . أو لرأيت سوء حالهم . وحذف الجواب فى هذه الأشياء أبلغ فى المعنى من إظهاره ، ألا ترى : أنك لو قلت لغلامك ، والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب ، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه ، من الضرب ، والقتل ، والكسر ، وعظم الخوف ولم يدر أى الأقسام تبغى . ولو قلت : والله لئن قمت اليك لأضربنك فأتيت بالجواب ، لعلم أنك لم تبلغ شيئا غير الضرب . ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه ، فثبت أن حذف الجواب أقوى تأثيراً فى حصول الخوف . ومنهم من قال جواب «لو» مذكور من بعض الوجوه . والتقدير ولو ترى إذ وقفوا على النار ينوحون . ويقولون ياليتنا نرد ولانكذب .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقفوا) يقال وقفته وقفا، ووقفته وقوفا. كما يقال رجعته رجوعا. قال الزجاج: ومعنى (وقفوا على النار) يحتمل ثلاثة أوجه: الأول: يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار. والثانى: يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهى تحتهم، بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم. والثالث: معناه عرفوا حقيقتها تعريفاً من قولك وقفت فلاناً على كلام فلان؛ أى علمته معناه وعرفته. وفيه وجه رابع. وهو أنهم يكونون فى جوف النار، وتكون النار محيطة بهم، ويكونون غائصين فيها. وعلى هذا التقدير فقد أقيم «على» مقام «فى» وإنما صح على هذا التقدير، أن يقال: وقفوا على النار، لأن النار دركات وطبقات، بعضها فوق بعض. فيصح هناك معنى الاستعلاء.

فان قيل: فلماذا قال ولو ترى؟ وذلك يؤذن بالاستقبال. ثم قال بعده إذ وقفوا وكلمة «إذ» للماضى. ثم قال بعده، فقالوا وهو يدل على الماضى.

قلنا: أن كلمة «إذ» تقام مقام «إذا» إذا أراد المتكلم المبالغة فى التكرير والتوكيد، وإزالة الشبهة لأن الماضى قد وقع واستقر، فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضى، يفيد المبالغة من هذا الاعتبار.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج: الامالة فى النار حسنة جيدة، لأن ما بعد الألف مكسور وهو حرف الراء. كأنه تكرر فى اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين.

أما قوله تعالى ﴿فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين﴾

ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ياليتنا نرد) يدل على أنهم قد تمنوا أن يردوا إلى الدنيا. فأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) ففيه قولان: أحدهما: أنه داخل فى التمنى والتقدير أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ولا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين.

فان قالوا هذا باطل لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله فى آخر الآية (وإنهم لكاذبون) والمتمنى لا يوصف بكونه كاذبا.

قلنا: لانسلم أن المتمنى لا يوصف بكونه كاذباً لأن من أظهر التمنى، فقد أخبر ضمنا كونه مريداً لذلك الشىء فلم يبعد تكذيبه فيه، ومثاله أن يقول الرجل: ليت الله يرزقنى مالا فأحسن اليك، فهذا تمن فى حكم الوعد، فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه لقيل أنه كذب فى وعده.

﴿القول الثانى﴾ أن التمنى تم عند قوله (ياليتنا نرد) وأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) فهذا الكلام مبتدأ وقوله تعالى فى آخر الآية (وإنهم لكاذبون) عائد اليه وتقدير الكلام ياليتنا نرد، ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين، ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولأعرضوا عن الايمان.

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع، ونكذب ونكون بالنصب فيهما، والباقون بالرفع فى الثلاثة، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع فى قوله (نرد) وذلك لأنه داخل فى التمنى لامحالة، فأما الذين رفعوا قوله (ولا نكذب. ونكون) ففيه وجهان: الأول: أن يكون معطوفا على قوله (نرد) فتكون الثلاثة داخلة فى التمنى، فعلى هذا قد تمنوا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين.

﴿والوجه الثانى﴾ أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول، فيكون التقدير: ياليتنا نرد ونحن لانكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، فهم ضمنوا أنهم لايكذبون بتقدير حصول الرد. والمعنى ياليتنا نرد ونحن لانكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد. أى قدعاينا وشاهدنا مالانكذب معه أبدا. قال سيبويه: وهو مثل قولك دعنى ولا أعود، فهمنا المطلوب بالسؤال تركه. فأما أنه لايعود فغير داخل فى الطلب، فكذا هنا قوله (يا ليتنا نرد) الداخل فى هذا التمنى الرد، فأما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل فى التمنى، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا: الوجه الثانى أقوى، وهو أن يكون الرد داخلا فى التمنى، ويكون مابعده اخبارا محضا. واحتجوا عليه بأن الله كذبهم فى الآية الثانية فقال (وإنهم لكاذبون) والمتمنى لايجوز تكذيبه، وهذا اختيار أبى عمرو. وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة، وذكرنا أنها ليست قوية، وأما من قرأ (ولا نكذب. ونكون) بالنصب ففيه وجوه: الأول: باضمار «أن» على جواب التمنى، والتقدير: ياليتنا نرد وأن لانكذب. والثانى: أن تكون الواو مبدلة من الفاء، والتقدير: ياليتنا نرد فلا نكذب، فتكون الواو ههنا بمنزلة الفاء فى قوله (لو أن لى كرة فأكون من المحسنين) ويتأكد هذا الوجه بما روى أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب، والثالث: أن يكون معناه الحال، والتقدير: ياليتنا نرد غير مكذبين، كما تقول العرب — لا تأكل السمك وتشرب اللبن — أى لاتأكل السمك شاربا للبن.

واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة فى التمنى. وأما أن المتمنى كيف يجوز

تكذيبه فقد سبق تقريره . وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع (ولا نكذب) وينصب (ونكون) فالتقدير : أنه يجعل قوله (ولا نكذب) داخلا فى التمنى ، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب) لاشبهة فى أن المراد تمنى ردهم إلى حالة التكليف . لأن لفظ الرد إذا استعمل فى المستقبل من حال إلى حال ، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى . والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأحوال بسبب ذلك التقصير أنه يتمنى الرد إلى الحالة الأولى ، ليسعى فى إزالة جميع وجوه التقصيرات . ومعلوم أن الكفار قصروا فى دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات ، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط ، ولا بترك التكذيب ، ولا بعمل الايمان . بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة . فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت التمنى .

فان قيل : كيف يحسن منهم تمنى الرد مع أنهم يعلمون أن الرد يحصل البتة .

والجواب من وجوه : الأول : لعلهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل . والثانى : أنهم وإن علموا أن ذلك لا يحصل ؛ إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى (يريدون أن يخرجوا من النار) وكقوله (أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فلما صح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل ، فبأن يتمنوه أقرب ، لأن باب التمنى أوسع ، لأنه يصح أن يتمنى ما لا يصح أن يريد من الأمور الثلاثه الماضية .

ثم قال تعالى ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى (بل) ههنا رد كلامهم ، والتقدير : أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا ، وترك التكذيب ، وتحصيل الايمان لأجل كونهم راغبين فى الايمان ، بل لأجل خوفهم من العقاب الذى شاهدوه وعاينوه . وهذا يدل على أن الرغبة فى الايمان والطاعة لا تنفع . إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه ، لكونه إيمانا وطاعة ، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب ، والخوف من العقاب فغير مفيد .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية : أنه ظهر لهم فى الآخرة ما أخفوه فى الدنيا . وقد اختلفوا فى ذلك الذى أخفوه على وجوه : الأول : قال أبو روق : ان المشركين فى بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون (والله ربنا ما كنا مشركين) فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر ، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . قال الواحدى : وعلى هذا القول أهل التفسير . الثانى :

قال المبرد: بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها ، وذلك لأن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم ، لأن مضار كفرهم كانت خفية ، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى (بل بدالهم ما كانوا يخفون من قبل) الثالث : قال الزجاج : بدا للأتباع ماأخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور . قال والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقيبه (وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) وهذا قول الحسن . الرابع : قال بعضهم : هذه الآية فى المنافقين ، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام ، وبدا لهم يوم القيامة ، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين . الخامس : قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته فى الكتب والبشارة به ، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك .

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة . والمقصود منهابأسرها انه ظهرت فضيحتهم فى الآخرة وانهتكت أستارهم . وهو معنى قوله تعالى (يوم تبلى السرائر)

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان ، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى فى الكفر والتكذيب

فان قيل : ان أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة ، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى إلى الدنيا فمع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال : انهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله .

قلنا : قال القاضى : تقرير الآية (ولوردوا) إلىحالة التكليف ، وإنما يحصل الرد إلىهذهالحالة لو لم يحصل فى القيامة معرفة الله بالضرورة ، ولم يحصل هناك مشاهدة الأهوال وعذاب جهنم ، فهذا الشرط يكون مضمرا لامحالة فى الآية . إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف ، لأن المقصود من الآية بيان غلوهم فى الاصرار على الكفر وعدم الرغبة فى الايمان ، ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى فى القيامة ، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يكن فى اصرار القوم على كفرهم الأول مزيد تعجب ، لأن إصرارهم على الكفر يجرى مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر فى الدنيا ، فعلمنا أن الشرط الذى ذكره القاضى لايمكن اعتباره البتة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال الواحدى : هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة ، وذلك لأن الله تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه فى الازل بالشرك . ثم انه تعالى بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب ، ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا لعادوا إلىالشرك ، وذلك القضاء السابق فيهم ، والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ، ثم قال تعالى (وانهم لكاذبون) وفيه سؤال وهوأن يقال : انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه

وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ «٢٩» وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ «٣٠»

والجواب : انا بينا ان منهم من قال الداخل فى التمنى هو مجرد قوله (ياليتنا نرد) أما الباقى فهو اخبار ، ومنهم من قال بل الكل داخل فى التمنى ، لأن ادخال التكذيب فى التمنى أيضا جائز ، لأن التمنى يدل على الاخبار على سبيل الضمن والصيرورة ، كقول القائل ليت زيدا جاءنا فكنا نأكل ونشرب ونتحدث . فكذاههنا . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالوا ان هى الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾

اعلم أنه حصل فى الآية قولان : الأول : انه تعالى ذكر فى الآية ألاولى ، انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . فبين فى هـذه الآية ان ذلك الذى يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر ، وذلك لأنهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته . ويقولون مالنا الا هذه الحياة الدنيوية ، وليس بعدهذه الحياة لا ثواب ولا عقاب . والثانى : ان تقدير الآية (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ولأنكروا الحشر والنشر ، وقالوا : (ان هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)

قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هـذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم فى الآية الأولى انكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة . بين فى هذه الآية كيفية حالهم فى القيامة ، فقال (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم) واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر فى مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى

واعلم أن هذا خطأ وذلك لان ظاهر الآية ، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى ، كما يقف أحدنا على الأرض ، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى . وانه بالاتفاق باطل ، فوجب المصير إلى التأويل وهو من وجوه :

﴿التأويل الأول﴾ هو أن يكون المراد (ولو ترى إذ وقفوا على) ما وعدهم ربهم من عذاب

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ «٣١»

الكافرين وثواب المؤمنين . وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة

﴿التأويل الثانى﴾ ان المراد من هذا الوقوف المعرفة ، كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك أى عرفته .

﴿التأويل الثالث﴾ ان يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال . فخرج الكلام مخرج ماجرت به العادة ، من وقوف العبد بين يدى سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم فى الآية الأولى ، انهم ينكرون القيامة والبعث فى الدنيا ، ثم بين أنهم فى الآخرة يقرون به . فيكون المعنى أن حالهم فى هذا الانكار سيؤل إلى الاقرار . وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب ، قال الله تعالى (أليس هذا بالحق)

فان قيل : هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم أليس هذا بالحق؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى (ولا يكلمهم الله) والجواب أن يحمل قوله (ولا يكلمهم) أى لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى وربنا . المقصود أنهم يعترفون بكونه حقاً مع القسم واليمين . ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لأنهم فى كل حال يجدونه وجدان الذائق فى قوة الاحساس وقوله (بما كنتم تكفرون) أى بسبب كفركم . واعلم أنه تعالى ماذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لأن ذلك الدليل قدتقدم ذكره فى أول السورة فى قوله (هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا) على ماقررناه وفسرناه، بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول .

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا ياحسرتنا على مافرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء مايزرون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكرى

البعث والقيامة وهي أمران: أحدهما: حصول الخسران. والثاني: حمل الأوزار العظيمة.

﴿أما النوع الأول﴾ وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الجسماني وأعطاه هذه الآلات الجسمانية والأدوات الجسدانية وأعطاه العقل والتفكر. لأجل أن يتوصل باستعمال هذه الآلات والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية. والأخلاق الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الدائرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان إلى آخر عمره فقد خسر خسراناً مبيناً. لأن رأس المال قد فني والربح الذي ظن أنه هو المطلوب فني أيضاً وانقطع فلم يبق في يده لا من رأس المال أثر ولا من الربح شيء. فكان هذا هو الخسران المبين. وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكراً للبعث والقيامة وكان يعتقد أن منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية. أما من كان مؤمناً بالبعث والقيامة فانه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة. بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران. فثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بلقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مبينا. وأنهم عند الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد.

﴿والنوع الثاني﴾ من وجوه: خسرانهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم. وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته. وأيضا في الانقطاع عن الدنيا وترك محبتها، وفي قطع العلاقة بين القلب وبينها، فمن كان منكرا للبعث والقيامة، فانه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف القيامة، ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا، فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات، وكالمنقطع عن أحبابه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات. فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء الى المخالطة بأهل ذلك العالم. ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم. فالأول هو المراد من قوله (قالوا يا حسرتنا على مافرطنا فيها) والثاني: هو المراد من قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فهذا تقرير المقصود من هذه الآية.

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم (والذين كذبوا بلقاء الله) المراد منه الذين أنكروا البعث والقيامة، وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وانما حسنت هذه الكناية لأن موقف القيامة موقف لا حكم

فيه لأحد الا لله تعالى ، ولاقدرة لأحد على النفع والضر والرفع والخفض الاالله . وقوله (حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة) اعلم أن كلمة (حتى) غاية لقوله (كذبوا) لا لقوله (قد خسر) لأن خسرانهم لاغاية له ومعنى (حتى) ههنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة ، والمعنى أنهم كذبوا الى أن ظهرت الساعة بغتة .

فان قيل : انما يتحسرون عند موتهم .

قلنا : لما كان الموت وقوعا فى أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها ولذلك قال عليه السلام «من مات فقد قامت قيامته» والمراد بالساعة القيامة ، وفى تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه : الأول : أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كأنه قيل : ما هى الا ساعة الحساب . الثانى : الساعة هى الوقت الذى تقوم القيامة سميت ساعة لأنها تفجأ الناس فى ساعة لايعلمها أحد الا الله تعالى . ألاترى أنه تعالى قال (بغتة) والبغت والبغتة هو الفجأة والمعنى : أن الساعة لاتجىء الادفعة لأنه لايعلم أحد متى يكون مجيئها ، وفى أى وقت يكون حدوثها وقوله (بغتة) انتصابه على الحال بمعنى : باغتة أو على المصدر كأنه قيل : بغتتهم الساعة بغتة . ثم قال تعالى (قالوا ياحسرتنا) قال الزجاج : معنى دعاء الحسرة تنبيه للناس على ماسيحصل لهم من الحسرة . والعرب تعبر عن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة كقوله تعالى (ياحسرة على العباد . وياحسرتى على مافرطت فى جنب الله . وياويلتا أألد) وهذا أبلغ من أن يقال : الحسرة علينا فى تفريطنا ومثله ياأسفى على يوسف تأويله ياأيها الناس تنبهوا على ماوقع بى من الاسف فوقع النداء على غير المنادى فى الحقيقة . وقال سيبويه : انك إذا قلت ياعجباه فكأنك قلت ياعجب احضر وتعال فان هذا زمانك

إذاعرفت هذا فنقول : حصل للنداء ههنا تأويلان : أحدهما : أن النداء للحسرة ، والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج . والثانى : أن المنادى هو نفس الحسرة على معنى : أن هذا وقتك فاحضرى وهو قول سيبويه . وقوله (على مافرطنا فيها) فيه بحثان .

﴿البحث الأول﴾ قال أبو عبيدة يقال : فرطت فى الشىء أى ضيعته فقوله (فرطنا) أى تركنا وضيعنا وقال الزجاج : فرطنا أى قدمنا العجز . جعله من قولهم فرط فلان . إذا سبق وتقدم ، وفرط الشىء إذا قدمه . قال الواحدى : فالتفريط عنده تقديم التقصير ،

﴿والبحث الثانى﴾ أن الضمير فى قوله (فيها) الى ماذا يعود فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس فى الدنيا والسؤال عليه أنه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها . وجوابه : أن العقل دل على أن موضع التقصير ليس الا الدنيا ، فحسن عود الضمير اليها لهذا المعنى . الثانى : قال الحسن

المراد ياحسرتنا على مافرطنا فى الساعة ، والمعنى : على ما فرطنا فى اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها . والثالث : أن تعود الكناية الى معنى ما فى قوله (ما فرطنا) أى حسرتنا على الاعمال والطاعات التى فرطنا فيها . والرابع : قال محمد بن جرير الطبرى : الكناية تعود الى الصفقة لأنه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة .

ثم قال تعالى ﴿وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ فاعلم أن المراد من قولهم ياحسرتنا على مافرطنا فيها اشارة الى أنهم لم يحصلوا لأنفسهم ما به يستحقون الثواب ، وقوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) اشارة الى انهم حصلوا لأنفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم ، ولا شك أن ذلك نهاية الخسران . قال ابن عباس : الاوزار الآثام والخطايا . قال أهل اللغة : الوزر الثقل وأصله من الحمل يقال : وزرت الشيء أى حملته أزره وزرا ، ثم قيل : للذنوب أوزار لأنها تثقل ظهر من عملها ، وقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لاتحمل نفس حاملة . قال أبو عبيدة : يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فه المتاع أحمل وزرك وأوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذى يزر عنه أثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية أى يحمل . قال الزجاج : وهم يحملون أوزارهم أى يحملون ثقل دنوبهم ، واختلفوا فى كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون : ان المؤمن إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أحسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول : أنا عملك الصالح طالما ركبتك فى الدنيا فاركبنى أنت اليوم فذلك قوله (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) قالوا ركبانا وأن الكافر إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أقبح الأشياء صورة وأخبثها ريحا فيقول : أنا عملك الفاسد طالما ركبتنى فى الدنيا فأنا أركبك اليوم فذلك قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ، وهذا قول قتادة والسدى . وقال الزجاج : الثقل كما يذكر فى المنقول ، فقد يذكر أيضا فى الحال والصفة يقال : ثقل على خطاب فلان ، والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم . وقال آخرون : معنى قوله (وهم يحملون أوزارهم) أى لاتزايلهم أوزارهم كما تقول شخصك نصب عينى أى ذكرك ملازم لى

ثم قال تعالى ﴿ألا ساء ما يزرون﴾ والمعنى بئس الشيء الذى يزرونه أى يحملونه والاستقصاء فى تفسير هذا اللفظ مذكور فى سورة النساء فى قوله (وساء سبيلا)

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «٣٢»

قوله تعالى ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا يعقلون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم فى الدنيا وتحصيل لذاتها ، فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركاكتها

واعلم أن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الأخروية إلا فيها ، فلهذا السبب حصل فى تفسير هذه الآية قولان

﴿القول الأول﴾ ان المراد منه حياة الكافر . قال ابن عباس : يريد حياة أهل الشرك والنفاق ، والسبب فى وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة فلا تكون لعبا ولهوا

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا عام فى حياة المؤمن والكافر ، والمراد منه اللذات الحاصلة فى هذه الحياة والطيبات المطلوبة فى هذه الحياة ، وإنما سماها باللعب واللهو ، لأن الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به ، ثم عندانقراضه وانقضائه لا يبقى منه إلا الندامة ، فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها إلا الحسرة والندامة .

واعلم أن تسمية هذه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه : الأول : ان مدة اللهو واللعب قليلة سريعةالانقضاء والزوال ، ومدة هذهالحياة كذلك . الثانى : ان اللعب واللهو لا بدوان ينساقا فى أكثر الأمر إلى شيء من المكاره . ولذات الدنيا كذلك . الثالث : ان اللعب واللهو ، إنما يحصل عند الاغترار بظواهر الأمور ، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور ، لا يبقى اللعب واللهو أصلا ، وكذلك اللهو واللعب ، فانهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين ، أما العقلاء والحصفاء ، فقلما يحصل لهم خوض فى اللعب واللهو ، فكذلك الالتذاذبطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل ، إلا للمغفلين الجاهلين بحقائق الأمور . وأما الحكماء المحققون ، فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور ، وليس لها فى نفس الأمر حقيقة معتبرة . الرابع : ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة ، فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو

وليس لهما حقيقة معتبرة . ولما بين تعالى ذلك قال بعده (وللدار الآخرة خير للذين يتقون) وصف الآخرة بكونها خيرا ، ويدل على ان الأمر كذلك حصول التفات بين أحوال الدنيا وأحوال الآخرة فى أمور أحدها : ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة بيان أن الأمر كذلك وجوه : الأول : ان خيرات الدنيا ليست الاقضاء الشهوتين ، وهو فى نهاية الخساسة ، بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه ، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الانسان ، فان الجمل أكثر أكلا ، والديك والعصفور أكثر وقاعا ، والذئب أقوى على الفساد والتمزيق ، والعقرب أقوى على الايلام ، ومما يدل على خساستها أنها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف ، فكان يجب أن يكون الانسان الذى وقف كل عمره على الأكل والوقاع أشرف الناس ، وأعلاهم درجة ، ومعلوم بالبديهة انه ليس الأمر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بأنه بهيمة أو كلب أو أخس ، ومما يدل على ذلك إن الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها ، ولذلك كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الأفعال بمحضر من الناس . وذلك يدل على أن هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص ، ومما يدل على ذلك أيضاً ان الناس إذا شتم بعضهم بعضاً لا يذكرون فيه إلا الألفاظ الدالة على الوقاع ، ولولا أن تلك اللذة من جنس النقصانات ، وإلا لما كان الأمر كذلك ، ومما يدل عليه أن هذه اللذات ترجع حقيقتها إلى دفع الآلام ، ولذلك فان كل من كان أشد جوعا وأقوى حاجة كان التذاذه بهذه الأشياء أكمل له وأقوى ، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا حقيقة لهذه اللذات فى نفس الأمر . ومما يدل عليه أيضاً أن هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء . فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات . وأما السعادات الروحانية فانها سعادات شريفة عالية باقية مقدسة ، ولذلك فان جميع الخلق إذا تخيلوا فى الانسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية ، فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون أنفسهم عبيدا لذلك الانسان وأشقياء بالنسبة اليه ، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة اللذات الجسمانية ، وكمال مرتبة اللذات الروحانية .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا ، هو أن نقول : هب أن هذين النوعين تشاركا فى الفضل والمنقبة ، إلا أن الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد القيامة معلوم قطعا . وأما الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد الدنيا . فغير معلوم بل ولا مظنون ، فكم من سلطان قاهر فى بكرة اليوم صار تحت التراب فى آخر ذلك اليوم ، وكم من أمير كبير أصبح فى

الملك والامارة ، ثم أمسى أسيراً حقيرا ، وهذا التفاوت أيضاً يوجب المباينة بين النوعين .

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر فى الدنيا ، إلا أنه لا يدرى هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا ؟ أما كل ماجمعه من موجبات السعادات ، فانه يعلم قطعاً أنه ينتفع به فى الدار الآخرة .

﴿الوجه الرابع﴾ هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بخيرات الدنيا لايكون خاليا عن شوائب المكروهات ، وممازجة المحرمات المخوفات . ولذلك قيل : من طلب مالم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق . فقيل : وما هو يارسول الله ؟ قال «سرور يوم بتمامه»

﴿الوجه الخامس﴾ هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيبات فى الغد ، إلا أن تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة ، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل كما قال الشاعر المتنبى .

أشد الغم عندى فى سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة ، والنقصانات الكاملة ، وسعادات الآخرة مبرأة عنها ، فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأتقى وأحرى وأولى .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) باضافة الدار إلى الآخرة ، والباقون (وللدار الآخرة) على جعل الآخرة نعتا للدار . أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة فى الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه ، ونظيره قولهم بارحة الأولى ، ويوم الخميس وحق اليقين ، وعند البصريين لاتجوز هذه الاضافة ، قالوا لأن الصفة نفس الموصوف ، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة .

واعلم أن هذا بناء على أن الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لأنه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ، ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ، ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره ، إلا أنه لا يليق بهذا المكان ، ثم أن البصريين ذكروا فى تصحيح قراءة ابن عامر وجها آخر ، فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار ، لكنه جعلها صفة للساعة ، فكأنه قال : ولدار الساعة الآخرة

فان قيل : فعلى هذا التقدير الذى ذكرتم تكون قد أقيمت الآخرة التى هى الصفة مقام الموصوف الذى هو الساعة وذلك قبيح . قلنا لايقبح ذلك إذا كانت الصفة قد استعملت استعمال

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ «٣٣»

الأسماء ولفظ الآخرة قد استعمل استعمال الأسماء ، والدليل عليه : قوله (وللآخرة خير لك من الأولى) وأما قراءة العامة فهى ظاهرة لأنها تقتضى جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى أمكن إجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة إلى العدول عنه والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المراد بالدار الآخرة على وجوه . قال ابن عباس : هى الجنة ، وإنها خير لمن اتقى الكفر والمعاصى . وقال الحسن : المراد نفس الآخرة خير . وقال الأصم : التمسك بعمل الآخرة خير . وقال آخرون : نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا ، من حيث أنها كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض .

ثم قال تعالى ﴿للذين يتقون﴾ فبين أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصى والكبائر . فأما الكافر والفاسق فلا ! لأن الدنيا بالنسبة اليه خير من الآخرة على ما قال عليه السلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال ﴿أفلا تعقلون﴾ قرأ نافع وابن عامر (أفلا تعقلون) بالتاء ههنا وفى سورة الأعراف ويوسف ويس . وقرأ حفص عن عاصم فى «يس» بالياء والباقى بالتاء . وقرأ عاصم فى رواية يحيى فى يوسف بالتاء والباقى بالياء . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة والكسائى وعاصم فى رواية الأعشى والبرجمى جميع ذلك بالياء . قال الواحدى : من قرأ بالياء ؛ معناه : أفلا يعقلون الذين يتقون أن الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار ؟ فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون فى طلب ما يوصل إلى ذلك ، ومن قرأ بالتاء ، فالمعنى : قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون إن ذلك خير؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين، فمنهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى فى هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها. ومنهم من يقول : إن محمداً يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك

محال . وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن فى رسالته . وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التى تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذكر مالا ينبغى من القول وهو الذى ذكره الله تعالى فى هذه الآية . واختلفوا فى أن ذلك المحزن ماهو؟ فقيل كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن . وقيل : إنهم كانوا يصرحون بأنهم لايؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته . وقيل : كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاى والباقون بفتح الياء وضم الزاى وهما لغتان يقال حزننى كذا وأحزننى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع والكسائى (فانهم لايكذبونك) خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفى هاتين القراءتين قولان : الأول : أن بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا فى تقرير الفرق وجهين : أحدهما : كان الكسائى يقرأ بالتخفيف . ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعه الأباطيل من القول وأكذبته إذا أخبرت أن الذى يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه . قال الزجاج : معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى أكذبته أن الذى أتى به كذب فى نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد . فكأن القوم كانوا يعتقدون أن محمداً عليه السلام ماذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة ، إلا أن ذلك الذى تخيله فهو فى نفسه باطل . والفرق الثانى قال أبو على : يجوز أن يكون معنى (لايكذبونك) أى لايصادفونك كاذبا لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحمدت الرجل إذا أصبته محموداً فأحببته وأحسنت محمدته إذا صادفته على هذه الأحوال

﴿والقول الثانى﴾ أنه لافرق بين هاتين القراءتين . قال أبو على : يجوز أن يكون معنى القراءتين واحداً لأن معنى التفعيل النسبة الى الكذب بأن يقول له كذبت كما تقول ذنبته وفسقته وخطأته أى قلت له فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيته أى قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء فى هذا المعنى أفعلته قالوا أسقيته أى قلت له سقاك الله . قال ذو الرمة :

وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمنى أحجاره وملاعبه

أى أنسبه إلى السقيا بأن أقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا ، إلا إن فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه الى أمر أكثر من أفعلت .

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر هذه الآية يقتضى أنهم لايكذبون محمداً صلى الله عليه وسلم ولكنهم يجحدون بآيات الله واختلفوا فى كيفية الجمع بين هذين الأمرين على وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن القوم ماكانوا يكذبونه فى السر ولـكنهم كانوا يكذبونه فى العلانيـة ويجحدون القرآن والنبوة . ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات : إحداها : أن الحرث بن عامر من قريش قال يامحمد والله ما كذبتنا قط ولـكنا إن اتبعناك نتخطف من أرضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب . وثانيها : روى أن الأخنس بن شريق قال لأبى جهل: ياأبا الحكم أخبرنى عن محمد أصادق هو أم كاذب فانه ليس عنـدنا أحد غيرنا ، فقال له والله إن محمداً لصادق وما كذب قط ؟ ولـكن إذا ذهب بنو قصى باللواء والسقاية والحجابة والنبوة ، فماذا يكون لسائر قريش . فنزلت هذه الآية .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولـكنهم يجحدون نبوتك بألسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى فى قصة موسى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمـا وعلوا)

﴿الوجه الثانى﴾ فى تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وماوجدوا منك كذباً البتة وسموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب ولـكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلأجله تخيل من نفسه كونه رسولا من عند الله ، وبهذا التقدير : لا ينسبونه إلى الكذب أولأنهم قالوا : انه ما كذب فى سائر الأمور ، بل هو أمين فى كلها إلا فى هذا الوجه الواحد .

﴿الوجه الثالث﴾ فى التأويل : انه لمـا ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ، ثم ان القوم أصروا على التـكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ، وإنمـا كذبونى ، ونظيره ان رجلا إذا أهان عبـدا لرجل آخر ، فقال هذا الآخر : أيها العبد انه ماأهانك ، وإنمـا أهاننى : وليس المقصود منه نفى الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتفخيم الشأن . وتقريره : ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانته ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنمـا يبايعون الله)

﴿والوجـه الرابع﴾ فى التأويل وهو كلام خطر بالبال ، هو أن يقال المراد من قوله (فانهم لا يكذبونك) أى لا يخصونك بهذا التـكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ، وهو المراد من قوله (ولـكن الظالمين بآيات الله يجحدون) والمراد انهم يقولون فى كل معجزة انها سحر . وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق . فكان التقدير : انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الأنبياء والرسل ، والله أعلم .

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ «٣٤»

قوله تعالى ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين﴾

فى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم انه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله فى الآية الأولى بأن بين ان تكذيبه يجرى مجرى تكذيب الله تعالى . فذكر فى هذه الآية طريقا آخر فى إزالة الحزن عن قلبه وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة ، وان أولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم حتى أتاهم النصر والفتح والظفر فأنت أولى بالتزام هذه الطريقة لأنك مبعوث إلى جميع العالمين ، فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا . ثم أكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعنى أن وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ، ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين) وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وبالجملة فالخلف فى كلام الله تعالى محال وقوله (ولقد جاءك من نبأ المرسلين) أى خبرهم فى القرآن كيف أنجيناهم ودمرنا قومهم . قال الاخفش «من» ههنا صلة ، كما تقول أصابنا من مطر . وقال غيره : لايجوز ذلك لأنها لاتزاد فى الواجب ، وإنما تزاد مع النفى كما تقول : ماأتانى من أحد ، وهى ههنا للتبعيض ، فان الواصل إلى الرسول عليه السلام قصص بعض الأنبياء لاقصص كلهم كما قال تعالى (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) وفاعل «جاء» مضمر أضمر لدلالة المذكور عليه ، وتقديره : ولقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولا مبدل لكلمات الله) يدل على قولنا فى خلق الافعال لأن كل ماأخبر الله عن وقوعه ، فذلك الخبر ممتنع التغير ، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى المخبر عنه . فاذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا . فكان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق . والله أعلم .

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ «٣٥»

قوله تعالى ﴿وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية ولوشاء الله لجمعهم على الهدى فلاتكونن من الجاهلين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : ان الحرث بن عامر بن نوفل ابن عبد مناف أتى النبى صلى الله عليه وسلم فى نفر من قريش ، فقالوا : يامحمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فانا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه ، فنزلت هذه الآية . والمعنى ، وان كان كبرعليك إعراضهم عن الايمان بك ، وصحة القرآن ، فان استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فافعل .

فالجواب محذوف . وحسن هذا الحذف لأنه معلوم فى النفوس . والنفق سرب فى الأرض له مخلص إلى مكان آخر ، ومنه نافقاء اليربوع لأن اليربوع يثقب الأرض إلى القعر ، ثم يصعد من ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر ، فكأنه ينفق الأرض نفقا ، أى يجعل له منفذا من جانب آخر . ومنه أيضا سمى المنافق منافقا لأنه يضمر غير مايظهر كالنافقاء الذى يتخذه اليربوع وأما السلم فهو مشتق من السلامة ، وهو الشىء الذى يسلمك إلى مصعدك ، والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم ، وأن لايتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان وإقبالهم على الكفر .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) تقديره : ولو شاء الله هداهم لجمعهم على الهدى وحيثما جمعهم على الهدى ، وجب أن يقال : انه ماشاء هداهم ، وذلك يدل على أنه تعالى لايريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر ، والذى يقرب هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للايمان ، أو غير صالحة له ، فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ، وغير صالحة للايمان ، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد

هذا الكفر منه لامحالة ، وأما ان كانت هذه القدرة ، كما أنها صلحت للكفر فهى أيضا صالحة للايمان ، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، الالداعية مرجحة ، وحصول تلك الداعية ليس من العبد ، والا وقع التسلسل ، فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى ، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل ، فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر ، وغير مريد لذلك الايمان . فهذا البرهان اليقينى قوى ظاهر بهذه الآية ، ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن .

قالت المعتزلة : المراد ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الايمان لجمعهم عليه . قال القاضى . والالجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه ، وحينئذ يمتنعون من فعل شىء غير الايمان . ومثاله : ان أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم ، وهذا الرجل علم أنه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه فى الحال ، فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل ذلك السلطان ، ويكون ذلك سببا لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل . فكذا ههنا .

إذا عرفت الالجاء فنقول : انه تعالى إنما ترك فعل هذا الالجاء لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون مايقع منهم كان لم يقع ، وإنما أراد تعالى أن ينتفعوا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب ، وذلك لا يكون إلا اختيارا .

والجواب : أنه تعالى أراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعى إلى الايمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان . والأول تكليف مالا يطاق ، لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء ، تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال ، وإن كان الثانى فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع ، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع ، وكل هذه الأقسام تنافى ماذكروه من المكنة والاختيار ، فسقط قولهم بالكلية . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى فى آخر الآية (فلا تكونن من الجاهلين) نهى له عن هذه الحالة ، وهذا النهى لايقتضى إقدامه على مثل هذه الحالة كما أن قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) لايدل على أنه صلى الله عليه وسلم أطاعهم وقبل دينهم ، والمقصود أنه لا ينبغى أن يشتد تحسرك على تكذيبهم ، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل ، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة . والله أعلم .

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ «٢٦» وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «٢٧»

قوله تعالى ﴿إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى بين السبب فى كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال (إنما يستجيب الذين يسمعون) يعنى أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون، وإنما يستجيب من يسمع، كقوله (إنك لا تسمع الموتى) قال على بن عيسى: الفرق بين يستجيب ويجيب، أن يستجيب فى قبوله لما دعى اليه، وليس كذلك يجيب لأنه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل: أتوافق فى هذا المذهب أم تخالف؟ فيقول المجيب: أخالف.

وأما قوله ﴿والموتى يبعثهم الله﴾ ففيه قولان: الأول: أنه مثل لقدرته على إلجائهم إلى الاستجابة، والمراد: أنه تعالى هو القادر على أن يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء، فكذلك ههنا أنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وأنت لا تقدر عليه.

﴿والقول الثانى﴾ أن المعنى: وهؤلاء الموتى يعنى الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون، فحينئذ يسمعون. وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استماعهم، وقرئ (يرجعون) بفتح الياء. وأقول: لا شك أن الجسد الخالى عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وأنواع العفونات، وأصلح أحواله أن يدفن تحت التراب، وأيضا الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد، وأيضا العقل بدون معرفة الله تعالى وصفاته وطاعته كالضائع الباطل، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح، ونسبة الروح إلى الجسد. فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح. فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الأموات، فلهذا السبب وصف الله تعالى أولئك الكفار المصرين بأنهم الموتى. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾

اعلم أن هذا النوع الرابع من شبهات منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأنهم قالوا : لو كان رسولا من عند الله فهلا أنزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة !

ويروى أن بعض الملحدة طعن فقال : لو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد أتى بآية معجزة لما صح أن يقول أولئك الكفار (لولا أنزل عليه آية) ولما قال (إن الله قادر على أن ينزل آية)

والجواب عنه : أن القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة ، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته ، وذلك يدل على كونه معجزا .

بقى أن يقال : فاذا كان الأمر كذلك فكيف قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه)

فنقول : الجواب عنه من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ لعل القوم طعنوا فى كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد ، وقالوا : إنه من جنس الكتب ، والكتاب لا يكون من جنس المعجزات ، كما فى التوراة والزبور والانجيل . ولأجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة .

﴿والوجه الثانى﴾ أنهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الأنبياء مثل فلق البحر واظلال الجبل وإحياء الموتى .

﴿والوجه الثالث﴾ أنهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل إنزال الملائكة وإسقاط السماء كسفا وسائر ماحكاه عن الكافرين .

﴿والوجه الرابع﴾ أن يكون المراد ماحكاه الله تعالى عن بعضهم فى قوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية .

ثم إنه تعالى أجاب عن سؤالهم فقوله (قل إن الله قادر على أن ينزل آية) يعنى أنه تعالى قادر على إيجاد ماطلبتموه وتحصيل مااقترحتموه (ولكن أكثرهم لايعلمون) واختلفوا فى تفسير هذه الكلمة على وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن يكون المراد أنه تعالى لما أنزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهى القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل ، والله سبحانه له الحكم والأمر فان شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، فان فاعليته لاتكون إلا بحسب محض المشيئة على قول أهل السنة ، أو على وفق المصلحة على قول المعتزلة ، وعلى التقديرين : فانها لاتكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم ، فان شاء أجابهم اليها ، وإن شاء لم يجبهم اليها .

﴿والوجه الثانى﴾ هو أنه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة الكافية لم يبق لهم عذر

وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ «٣٨»

ولا علة ، فبعد ذلك لو أجابهم الله تعالى فى ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا ، وثالثا ، ورابعا ، وهكذا إلى مالا غاية له ، وذلك يفضى إلى أن لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة ، فوجب فى أول الأمر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة .

﴿والوجه الثالث﴾ أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة ، فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستئصال ، فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما أعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم ، وإن كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة ، فلهذا المعنى قال (ولكن أكثرهم لا يعلمون)

﴿والوجه الرابع﴾ أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لأجل العناد والتعصب . وعلم أنه تعالى لو أعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ، فلهذا السبب ما أعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى أنه لا فائدة فى ذلك ، فالمراد من قوله (ولكن أكثرهم لا يعلمون) هو أن القوم لا يعلمون أنهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم . ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة ، وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على أكمل الوجوه . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم إلى ربهم يحشرون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تقرير وجه النظم ، فنقول فيه وجهان : الأول : أنه تعالى بين فى الآية الأولى أنه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولأظهرها . إلا أنه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين ، لاجرم ما أظهرها . وهذا الجواب انما يتم .

إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين أن الأمر كذلك ، وقرره بأن قال (وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) فى وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس . فاذا كانت آثار عنايته واصلة الى

جميع الحيوانات ، فلو كان فى اظهار هـــذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولأظهرها ولامتنع أن يخل بها مع ما ظهر أنه لم يبخل على شىء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها. وذلك يدل على أنه تعالى انمـا لم يظهر تلك المعجزات ، لأن اظهارها يخل بمصالح المكلفين. فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم .

﴿الوجه الثانى﴾ فى كيفيـة النظم . قال القاضى : أنه تعالى لمـا قدم ذكر الـكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويحشرون . بين أيضا بعده بقوله (ومامن دابة فى الأرض ولاطائر يطير بجناحيه إلاأمم أمثالكم) فى أنهم يحشرون ، والمقصود : بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل فى حق الناس فهو أيضا حاصل فى حق البهائم .

﴿المسألة الثانية﴾ الحيوان إما أن يكون بحيث يدب أو يـكون بحيث يطير لجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات ، فانه لايخلو عن هاتين الصفتين ، إما أن يدب ، وإما أن يطير . وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ من الحيوان مالا يدخل فى هذين القسمين مثل حيتان البحر ، وسائر مايسبح فى الماء ويعيش فيه .

والجواب : لا يبعد أن يوصف بأنها دابة من حيث أنها تدب فى المـاء أو هى كالطير ، لأنها تسبح فى المـاء ، كما أن الطير يسبح فى الهواء ، إلا أن وصفها بالدبيب أقرب الى اللغة من وصفها بالطيران .

﴿السؤال الثانى﴾ ما الفائدة فى تقييد الدابة بكونها فى الأرض ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه خص ما فى الأرض بالذكر دون ما فى السماء احتجاجا بالأظهر لأن ما فى السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر ، والثانى : أن المقصود من ذكر هـذا الـكلام أن عناية الله تعالى لمـا كانت حاصلة فى هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لمـا منع الله من اظهارها . وهذا المقصود انمـا يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه ، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها فى الأرض .

﴿السؤال الثالث﴾ ما الفائدة فى قوله (يطير بجناحيه) ؟ مع أن كل طائر انمـا يطير بجناحيه .

والجواب فيه من وجوه : الأول : أن هـذا الوصف انما ذكر للتأكيد كقوله نعجة أنثى وكما يقال : كلمته بفى ومشيت اليه برجلى . الثانى : أنه قد يقول الرجل لعبده طر فى حاجتى والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير : فقد يحصل الطيران لا بالجناح . قال الحماسى :

طاروا اليه زرافات ووحدانا

فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام فى الطير . والثالث : أنه تعالى قال فى صفة الملائكة (جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فذكر ههنا قوله (ولا طائر يطير بجناحيه) ليخرج عنه الملائكة . فانا بينا أن المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان أدون حالا من الانسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه .

﴿السؤال الرابع﴾ كيف قال (إلا أمم) مع أفراد الدابة والطائر ؟

والجواب : لما كان قوله (وما من دابة ولا طائر) دالا على معنى الاستغراق ومغنيا عن أن يقول : وما من دواب ولا طيور . لاجرم حمل قوله (إلا أمم) على المعنى .

﴿السؤال الخامس﴾ قوله (إلا أمم أمثالكم) قال الفراء : يقال إن كل صنف من البهائم أمة وجاء فى الحديث «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها» فجعل الكلاب أمة .

إذا ثبت هذا فنقول : الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالنا ، وليس فيها ما يدل على أن هذه المماثلة فى أى المعانى حصلت ولا يمكن أن يقال : المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها أمثالا لنا فى الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر أنه لادلالة فى الآية على أن تلك المماثلة حصلت فى أى الأحوال والأمور فبينوا ذلك .

والجواب : اختلف الناس فى تعيين الأمر الذى حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين لدواب والطيور وذكروا فيه أقوالا :

﴿القول الأول﴾ نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : يريد ، يعرفوننى ويوحدوننى ويسبحوننى ويحمدوننى . وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا : ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وبقوله فى صفة الحيوانات (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وبما أنه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد ، وقد استقصينا فى تقرير هذا القول وتحقيقه فى هذه الآيات .

وعن أبى الدرداء أنه قال : أبهمت عقول البهائم عن كل شىء إلا عن أربعة أشياء : معرفة الاله ، وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه .

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج إلى الله يقول يارب إن هذا قتلنى عبثا لم ينتفع بى ولم يدعنى آكل من خشاش الأرض»

﴿والقول الثانى﴾ المراد إلا أمم أمثالكم فى كونها أمما وجماعات وفى كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ، ويأنس بعضها ببعض ، ويتوالد بعضها من بعض كالأنس . إلا أن للسائل أن يقول حمل

الآية على هذا الوجه لايفيد فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة فى الاخبار عنها .

﴿القول الثالث﴾ المراد أنها أمثالنا فى أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثانى فى أنه يجرى مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة .

﴿القول الرابع﴾ المراد أنه تعالى كما أحصى فى الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر ، من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى فى الكتاب جميع هذه الأحوال فى كل الحيوانات . قالوا : والدليل عليه قوله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله (إلا أمم أمثالكم) فائدة إلا ما ذكرناه

﴿القول الخامس﴾ أراد تعالى أنها أمثالنا فى أنها تحشر يوم القيامة يوصل اليها حقوقها ، كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقتص للجماء من القرناء»

﴿القول السادس﴾ ما اخترناه فى نظم الآية ، وهو أن الكفار طلبوا من النبى صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة ، فبين تعالى ان عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الانسان . ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الانسان أولى ، فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على أنه لا مصلحة لأولئك السائلين فى اظهارها ، وأن اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم

﴿القول السابع﴾ ما رواه أبو سليمان الخطابى عن سفيان بن عيينة ، أنه لما قرأ هذه الآية قال : ما فى الأرض آدمى إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم إقدام الأسد ، ومنهم من يعدو عدو الذئب ، ومنهم من ينبح نباح الكلب ، ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ، ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو ألقى اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه . فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها ، فان أخطأت مرة واحدة حفظها ، ولم يجلس مجلسا إلا رواه عنه

ثم قال : فاعلم يا أخى انك انما تعاشر البهائم والسباع ، فبالغ فى الحذار والاحتراز ، فهذا جملة ما قيل فى هذا الموضع

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة وبالأخلاق الطاهرة ، فانها بعد موتها تنقل إلى أبدان الملوك ، وربما قالوا : انها تنقل إلى مخالطة عالم الملائكة ، وأما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنقل إلى أبدان

الحيوانات ، وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت إلى بدن حيوان أخس وأكثر شقاء وتعبا ، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا : صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر إلا وهى أمثالنا ، ولفظ المماثلة يقتضى حصول المساواة فى جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة ، فالمساواة فيها غير معتبرة فى حصول المماثلة . ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه ، وقالوا : قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة ، وان الله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولا من جنسها ، واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم . ثم انه تعالى قال (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وذلك تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا أرسله الله اليها. ثم أكدوا ذلك بقصة الهدهد ، وقصة النمل ، وسائر القصص المذكورة فى القرآن

واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجيدة فى علم الأصول ، وأما هذه الآية فقد ذكرنا ما يكفى فى صدق حصول المماثلة فى بعض الأمور المذكورة ، فلا حاجة إلى اثبات ما ذكره أهل التناسخ . والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وفى المراد بالكتاب قولان :

﴿القول الأول﴾ المراد منه الكتاب المحفوظ فى العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام ، كما قال عليه السلام «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد منه القرآن ، وهذا أظهر . لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق ، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن ، فوجب أن يكون المراد من الكتاب فى هذه الآية القرآن

إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول : كيف قال تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم ، وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم فى علم الأصول والفروع ؟

والجواب : أن قوله (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التى يجب معرفتها ، والاحاطة بها وبيانه من وجهين : الأول : ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير فى أن لا يفعل ما لا حاجة اليه ، وانما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج اليه : الثانى : ان جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين

ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله ، وإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد . أما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع

فنقول : أما علم الأصول فانه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية مذكورة فيه على أبلغ الوجوه : فأما روايات المذاهب و تفاصيل الأقاويل ، فلا حاجة اليها ، وأما تفاصيل علم الفروع

فنقول : للعلماء ههنا قولان : الأول : أنهم قالوا ان القرآن دل على أن الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فى الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة ، كان ذلك فى الحقيقة موجودا فى القرآن ، وذكر الواحدى رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة

(المثال الأول) روى ان ابن مسعود كان يقول : مالى لا ألعن من لعنه الله فى كتابه يعنى الواشمة ، والمستوشمة ، والواصلة ، والمستوصلة ، وروى أن امرأة قرأت جميع القرآن ، ثم أتته فقالت : يا ابن أم عبد ، تلوت البارحة مابين الدفتين ، فلم أجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال : لو تلوتيه لوجدتيه . قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وان مما أتانا به رسول الله أنه قال «لعن الله الواشمة والمستوشمة» وأقول : يمكن وجدان هذا المعنى فى كتاب الله بطريق أوضح من ذلك لأنه تعالى قال فى سورة النساء (وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله) فحكم عليه باللعن، ثم عدد بعده قبائح أفعاله وذكر من جملتها قوله (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وظاهر هذه الآية يقتضى ان تغيير الخلق يوجب اللعن

(المثال الثانى) ذكر أن الشافعى رحمه الله كان جالسا فى المسجد الحرام فقال «لا تسألونى عن شىء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله تعالى» فقال رجل : ما تقول فى المحرم إذا قتل الزنبور؟ فقال «لاشىء عليه» فقال : أين هذا فى كتاب الله ؟ فقال: قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) ثم ذكر إسنادا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» ثم ذكر إسنادا إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : للمحرم قتل الزنبور . قال الواحدى : فأجابه من كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات ، وأقول : ههنا طريق آخر أقرب منه ، وهو أن الأصل فى أموال المسلمين العصمة . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ولا يسألكم أموالكم) وقال (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فنهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب أن يبقى على أصل الحرمة ، وهذه العمومات تقتضى أن لا يجب على المحرم الذى قتل الزنبور شىء ، وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة .

وأما الطريق الذى ذكره الشافعى : فهو تمسك بالعموم على أربع درجات : أولها: التمسك بعموم قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبى عليه السلام بمتابعة الخلفاء الراشدين ، وثانيها : التمسك بعموم قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» وثالثها : بيان أن عمر رضى الله عنه كان من الخلفاء الراشدين . ورابعها : الرواية عن عمر أنه لم يوجب فى هذه المسألة شيئا ، فثبت أن الطريق الذى ذكرناه أقرب .

﴿المثال الثالث﴾ قال الواحدى : روى فى حديث العسيف الزانى أن أباه قال للنبى صلى الله عليه وسلم : اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام «والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله» ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف ، وبالرجم على المرأة إن اعترفت . قال الواحدى: وليس للجلد والتغريب ذكر فى نص الكتاب ، وهذا يدل على أن كل ما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله .

وأقول : هذا المثال حق ، لأنه تعالى قال (لتبين للناس مانزل إليهم) وكل ما بينه الرسول عليه السلام كان داخلا تحت هذه الآية ، فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن الاجماع حجة ، وأن خبر الواحد حجة ، وأن القياس حجة ، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة ، كان فى الحقيقة ثابتا بالقرآن ، فعند هذا يصح قوله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شىء) هذا تقرير هذا القول ، وهو الذى ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء . ولقائل أن يقول : حاصل هذا الوجه أن القرآن لما دل على خبر الواحد والقياس حجة ، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان فى الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول : حمل قوله (مافرطنا فى الكتاب من شىء) على هذا الوجه لايجوز لأن قوله (مافرطنا فى الكتاب من شىء) ذكر فى معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة فى مدحه والثناء عليه ، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه مايوجب التعظيم ، وذلك لأنا لو فرضنا أن الله تعالى قال (اعملوا) بالاجماع وخبر الواحد والقياس ، كان المعنى الذى ذكروه حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذى يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لايمكن جعله وجبا لمدح القرآن والثناء عليه لسبب اشتمال القرآن عليه ، لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لولم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارا منه ، فأما لما بينا أن هذا القسم المقصود يمكن حمله وتحصيله باللفظ المختصر الذى ذكرناه علمنا أنه لايمكن ذكره فى تعظيم القرآن ، فثبت أن هذه الآية مذكورة فى معرض تعظيم القرآن ، وثبت أن المعنى الذى ذكروه لايفيد تعظيم القرآن ، فوجب أن يقال : إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى ، فهذا أقصى مايمكن أن يقال فى تقرير هذا القول .

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير هذه الآية قول من يقول : القرآن واف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة فى حق جميع التكليف ، وشغل الذمة لابد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام مالم يرد فيه التكليف ممتنع ، لأن الأقسام التى لم يرد التكليف فيها غير متناهية ، والتنصيص على مالانهاية له محال . بل التنصيص إنما يمكن على المتناهى مثلا لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره فى القرآن وأمر محمدا عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد . ثم قال بعده (مافرطنا فى الكتاب من شىء) فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر ، ثم أكد هذه الآية بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) وبقوله : (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) فهذا تقرير مذهب هؤلاء ، والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه . والله أعلم .

ولنرجع الآن إلى التفسير ، فنقول: قوله (من شىء) قال الواحدى «من» زائدة كقوله : ماجاءنى من أحد . وتقريره ماتركنا فى الكتاب شيئا لم نبينه . وأقول : كلمة «من» للتبعيض فكان المعنى : مافرطنا فى الكتاب بعض شىء يحتاج المكلف اليه . وهذا هو نهاية المبالغة فى أنه تعالى ماترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى معرفته فى هذا الكتاب .

أما قوله ﴿ثم إلى ربهم يحشرون﴾ فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة . ويتأكد هذا بقوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وبما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «يقتص للجماء من القرناء» وللعقلاء فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الأعواض اليها وهو قول المعتزلة . وذلك لأن إيصال الآلام اليها من سبق جناية لايحسن إلا للعوض ، ولما كان إيصال العوض اليها واجبا ، فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض اليها .

﴿والقول الثانى﴾ قول أصحابنا أن الايجاب على الله محال ، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الارادة والمشيئة ومقتضى الالهية . واحتجوا على أن القول بوجوب العوض على الله تعالى محال باطل بأمور:

﴿الحجة الأولى﴾ أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزماً للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال ، لأنه تعالى كامل لذاته . والكامل لذاته لايعقل كونه مستلزماً للذم بسبب أمر منفصل ، لأن مابالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج .

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى مالك لكل المحدثات ، والمالك يحسن تصرفه فى ملك نفسه من غير حاجة إلى العوض .

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض ، لوجب أن يحسن منا

إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل ، فثبت أن القول بالعوض باطل . والله أعلم .

إذا عرفت هذا : فلنذكر بعض التفاريع التى ذكرها القاضى فى هذا الباب .

﴿الفرع الأول﴾ قال القاضى : كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام ، وكان ذلك العوض لم يصل اليه فى الدنيا ، فانه يجب على الله حشره عقلا فى الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذى لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا ، إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل ، فمن حيث السمع يقطع بذلك . وإنما قلنا إن فى الحيوانات من لا يستحق العوض البتة ، لأنها ربما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها من غير إيلام أصلا . فانه لم يثبت بالدليل أن الموت لابد وأن يحصل معه شىء من الايلام . وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض البتة .

﴿الفرع الثانى﴾ كل حيوان أذن الله تعالى فى ذبحه فالعوض على الله . وهى أقسام : منها ما أذن فى ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن فى ذبحها لأجل كونها مؤذية ، مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ، ومنها آلمها بالأمراض ، ومنها ما أذن الله فى حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها فى الأفعال الشاقة وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم . وإذا ظلم بعضها بعضاً فذلك العوض على ذلك الظالم .

فان قيل : إذا ذبح ما لا يؤكل لحمه على وجه التذكية فعلى من العوض ؟

أجاب بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح ، ولذلك نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان إلا لمأكلة .

﴿الفرع الثالث﴾ المراد من العوض منافع عظيمة بلغت فى الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها كانت ترضى به ، فهذا هو العوض الذى لأجله يحسن الايلام والاضرار .

﴿الفرع الرابع﴾ مذهب القاضى وأكثر معتزلة البصرة أن العوض منقطع . قال القاضى : وهو قول أكثر المفسرين ، لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا ، وعند هذا يقول الكافر : ياليتنى كنت ترابا . قال أبو القاسم البلخى : يجب أن يكون العوض دائما واحتج القاضى على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم عملا شاقا والأجرة منقطعة ، فعلمنا أن إيصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة . واحتج البلخى على قوله ، بأن قال : إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا باماتة تلك البهيمة ، وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عوضاً آخر ، وهكذا إلى ما لا آخر له .

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٣٩»

والجواب عنه : أنه لم يثبت بالدليل أن الاماتة لايمكن تحصيلها إلا مع الايلام . والله أعلم .

﴿الفرع الخامس﴾ أن البهيمة إذا استحقت على بهيمة أخرى عوضا، فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضاً على الله تعالى فانه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظلوم . وإن لم يكن الأمر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك العوض ، فهذا مختصر من أحكام الأعواض على قول المعتزلة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم فى الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى وجه النظم قولان : الأول : أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا فى الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله) فذكر هذه الآية تقريراً لذلك المعنى الثانى أنه تعالى لما ذكر فى قوله (ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) فى كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم ، وفى أن عناية الله محيطة بهم، ورحمته واصلة اليهم ، قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لايسمعون كلاماً البتة ، بكم لاينطقون بالحق ، خائضون فى ظلمات الكفر ، غافلون عن تأمل هذه الدلائل .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى. وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم فى الظلمات. وهو إشارة إلى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله فى سورة البقرة (صم بكم عمى)

ثم قال تعالى ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ وهو صريح فى أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . قالت المعتزلة : الجواب عن هذا من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال الجبائى معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر. ويكونون كذلك فى الحقيقة بأن يجعلهم فى الآخرة صما وبكما فى الظلمات، ويضلهم بذلك عن الجنة

وعن طريقها ويصيرهم إلى النار ، وأكد القاضى هذا القول بأنه تعالى بين فى سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكما وصما مأواهم جهنم .

﴿والوجه الثانى﴾ قال الجبائى أيضاً ويحتمل أنهم كذلك فى الدنيا ، فيكون توسعاً من حيث جعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى فى الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين، كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا . فشبههم من هذا الوجه بهم ، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه .

﴿والوجه الثالث﴾ قال الكعبى قوله (صم وبكم) محمول على الشتم والاهانة ، لا على أنهم كانوا كذلك فى الحقيقة . وأما قوله تعالى (من يشأ الله يضلله) فقال الكعبى : ليس هذا على سبيل المجاز لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا ، فقد فصله فى سائر الآيات وهو قوله (ويضل الله الظالمين) وقوله (وما يضل به إلا الفاسقين) وقوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقوله (يهدى به الله من اتبع رضوانه) وقوله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) وقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة فى هذه الآية ، إلا أنها مخصصة مفصله فى سائر الآيات ، فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ، ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه : الأول : أن المراد من قوله (من يشأ الله يضلله) محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم . والثانى : (من يشأ الله يضلله) يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم ، وهو الصراط الذى يسلكه المؤمنون إلى الجنة .

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الاضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين .

واعلم أن هذه الوجوه التى تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير اليها لو ثبت فى العقل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . أما لما ثبت بالدليل العقلى القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيداجدا ، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعى ، وبينا أن خالق ذلك الداعى هو الله ، وبينا أن عند حصوله يجب الفعل ، فهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والايمان من الله ، وبتخليقه وتقديره وتكوينه، ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر ، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسدا قطعا ، وأيضا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض فى تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) وفى سائر الآيات ، فلا حاجة إلى الاعادة ، وأقربها أن هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشيئة ، وعلى ما قالوه : فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم .

قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «٤٠» بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ «٤١»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والذين كفروا بآياتنا) اختلفوا فى المراد بتلك الآيات ، فنهم من قال : القرآن ومحمد ، ومنهم من قال : يتناول جميع الدلائل والحجج ، وهذا هو الأصح . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون اليه إن شاء وتنسون ما تشركون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضا أنهم اذا نزلت بهم بلية أو محنة فانهم يفزعون إلى الله تعالى ويلجأون اليه . ولا يتمردون عن طاعته ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء للعرب فى (أرأيت) لغتان : إحداهما : رؤية العين ، فاذا قلت للرجل رأيتك كان المراد : أهل رأيت نفسك؟ ثم يثنى ويجمع . فتقول : أرأيتكما أرأيتكم ، والمعنى الثانى : أن تقول أرأيتك ، وتريد : أخبرنى ، واذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول : أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم أرأيتكن .

اذا عرفت هذا فنقول : مذهب البصريين : أن الضمير الثانى وهو الكاف فى قولك : أرأيتك لامحل له من الاعراب ، والدليل قوله تعالى (أرأيتك هذا الذى كرمت على) ويقال أيضا : أرأيتك زيدا ماشأنه ، ولو جعلت الكاف محلا لكنت كأنك تقول : أرأيت نفسك زيدا ما شأنه ، وذلك كلام فاسد ، فثبت أن الكاف لامحل له من الاعراب ، بل هو حرف لأجل الخطاب . وقال الفراء : لو كانت الكاف توكيداً لوقعت التثنية والجمع على التاء ، كما يقعان عليها عند عدم الكاف ، فلما فتحت التاء فى خطاب الجمع ، ووقعت علامة الجمع على الكاف ، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد . ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصلح أن يقال لجماعة : أرأيت ، فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف ، وانها واجبة لازمة مفتقر اليها .

أجاب الواحدى عنه : بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك ، فان علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب ، مجرد عن الاسمية ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأنافع (أرأيتكم . وأرأيت . وأفرأيت . وأرأيتك . وأفرأيتك) وأشباه ذلك

بتخفيف الهمزة فى كل القرآن ، والكسائى ترك الهمزة فى كل القرآن ، والباقون بالهمزة . أما تخفيف الهمزة ، فالمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسى . وأما مذهب الكسائى فحسن ، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير فى الشعر ، وقد تكلمت العرب فى مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا : وسله ، وكما أنشد أحمد بن يحيى :

وإن لم أقاتل فالبسونى برقعا

بحذف الهمزة . أراد فألبسونى باثبات الهمزة . وأما الذين قرأوا بتخفيف الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام : قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله فى الدنيا أو أتاكم العذاب عند قيام الساعة ، أترجعون إلى غير الله فى دفع ذلك البلاء والضر أو ترجعون فيه إلى الله تعالى ؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى فى دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان ، لا جرم قال (بل إياه تدعون) يعنى أنكم لاترجعون فى طلب دفع البلية والمحنة إلا إلى الله تعالى .

ثم قال ﴿فيكشف ما تدعون اليه﴾ أى فيكشف الضر الذى من أجله دعوتم وتنسون ماتشركون به ، وفيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لاتضر ولا تنفع . الثانى : قال الزجاج : يجوز أن يكون المعنى أنكم فى تركم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه قال : يعرضون إعراض الناسى ، ولظيره قوله تعالى (حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله) ولايذكرون الأوثان .

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه ، لأنه تعالى قال (فيكشف ماتدعون اليه إن شاء) ولقائل أن يقول : أن قوله (ادعونى أستجب لكم) يفيد الجزم بحصول الاجابة ، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين .

والجواب أن نقول : تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لايجزم ، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا ، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ، ولما كان كلا الأمرين حاصلا لاجرم وردت الآيتان على هذين الوجهين .

﴿المسألة الخامسة﴾ حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان : اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام والأوثان ، فلم تقدمون على عبادة الأصنام التى

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ «٤٢» فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٤٣»

لاتنتفعون بعبادتها البتة ؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا . أما لو كان ذلك مردوداً وكان الواجب هو محض التقليد ، كان هذا الكلام ساقطا ، فثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذجاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى بين فى الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى ، ثم بين فى هذه الآية أنهم لايرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد ، بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى ، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى اذا لم يهده لم يهتد ، سواء شاهد الآيات الهائلة ، أو لم يشاهدها ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية محذوف والتقدير : ولقدأرسلنا إلى أمم من قبلك رسلا فخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء ، وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور . وقال الحسن (البأساء) شدة الفقر من البؤس (والضراء) الأمراض والأوجاع .

ثم قال ﴿ لعلهم يتضرعون ﴾ والمعنى : انما أرسلنا الرسل اليهم وانما سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا . ومعنى التضرع التخشع . وهوعبارة عن الانقياد وترك التمرد، وأصله من الضراعة وهى الذلة ، يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أى ذليل ضعيف ، والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا فى القسوة إلى أن أخذوا بالشدة فى أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا ، والمقصود منه التسلية للنبى صلى الله عليه وسلم

فان قيل : أليس قوله(بل اياه تدعون) يدل على انهم تضرعوا ؟ وههنا يقول : قست قلوبهم ولم يتضرعوا

قلنا : أولئك أقوام ، وهؤلاء أقوام آخرون . أونقول أولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى . فلهذا الفرق حسن النفى والاثبات .

فَلَمَّا نَسُوا مَاذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَافَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَاهُمْ مُبْلِسُونَ «٤٤» فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «٤٥»

ثم قال تعالى ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾ معناه نفي التضرع. والتقدير فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا. وذكر كلمة «لولا» يفيد أنه ما كان لهم عذر فى ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم بأعمالهم التى زينها الشيطان لهم والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بقوله (لعلهم يتضرعون) فقال: هذا يدل على أنه تعالى انما أرسل الرسل اليهم، وانما سلط البأساء والضراء عليهم، لارادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الايمان والطاعة من الكل

والجواب: أن كلمة «لعل» تفيد الترجي والتمنى؛ وذلك فى حق الله تعالى محال. وأنتم حملتموه على إرادة هذا المطلوب، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى لكان المقصود منه هذا المعنى، فاما تعليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل. ثم نقول ان دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه آخر، وذلك لأنها تدل على أنهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل ان الشيطان زين لهم أعمالهم

فنقول: تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا فى ايجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل، وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا، وأيضا هب ان الكفار انما أقدموا على هذا الفعل القبيح بسبب تزيين الشيطان، الا أنا نقول: ولم بقى الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح؟ فان كان ذلك لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية، وان بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى ان كل أحد انما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر لأجل الدواعى التى تحصل فى قلبه، ثم ثبت أن تلك الدواعى لا تحصل إلا بايجاد الله تعالى. فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم، والله أعلم

قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شىء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فبين الله تعالى انه أخذهم أولا بالبأساء والضراء لكى يتضرعوا. ثم بين فى هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم

أبواب كل شيء، ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء ، والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به ، فنقلهم من تلك الحالة إلى ضده وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا . وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه أخرى طلبا لصلاحه . حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم ، لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على إعتذار وتوبة ، فلا جرم أخذناهم بغتة

واعلم أن قوله ﴿فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ معناه فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير ، (حتى إذا فرحوا) أي حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله . ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم ، فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت . وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق ، لا جرم فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون . قال الحسن : فى هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة ، وقال صلى الله عليه وسلم «اذا رأيت الله يعطى على المعاصى فان ذلك استدراج من الله تعالى» ثم قرأ هذه الآية . قال أهل المعانى : وانما أخذوا فى حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على مافاتهم من حال السلامة والعافية وقوله (فاذاهم مبلسون) اى آيسون من كل خير . قال الفراء : المبلس الذى انقطع رجاؤه ، ولذلك قيل للذى سكت عند انقطاع حجته قد أبلس . وقال الزجاج : المبلس الشديد الحسرة الحزين ، والابلاس فى اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ، ويكون بمعنى انقطاع الحجة ، ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس من البلية . وهذه المعانى متقاربة

ثم قال تعالى ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال : دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا إذا كان آخرهم . قال أمية بن أبى الصلت :

فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم   فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا

وقال أبو عبيدة : دابر القوم آخرهم الذى يدبرهم . وقال الأصمعى الدابر الأصل يقال قطع الله دابره أى أذهب الله أصله . وقوله (والحمد لله رب العالمين) فيه وجوه : الأول : معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لأن ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على أولئك الرسل فى ازالة شرهم عن أولئك الأنبياء . والثانى : انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم أن يقال : انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم ، فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب . فكان افناؤهم واماتتهم فى تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ «٣٦»

لتلك الزيادات من العقاب . فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم . والثالث : أن يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجود انعام الله عليهم فى أن كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة فى التدبير الحسن ، وذلك بأن أخذهم أولا بالبأساء والضراء ، ثم نقلهم إلا الآلاء والنعماء ، وأمهلهم وبعث الأنبياء والرسل اليهم ، فلما لم يزدادوا إلاانهماكا فى الغى والكفر ،أفناهم الله وطهر وجه الأرض من شرهم ، فكان قوله (الحمد لله رب العالمين) على تلك النعم الكثيرة المتقدمة

قوله تعالى ﴿قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار ، وتقريره أن أشرف أعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب . فالأذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة ، والقلب محل الحياة والعقل والعلم . فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل أمر الانسان وبطلت مصالحه فى الدنيا وفى الدين . ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله . وإذا كان الأمر كذلك ،كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى . فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى.وذلك يدل على أن عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى قوله (وختم على قلوبكم) وجوها : الأول : قال ابن عباس : معناه وطبع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى . الثانى : معناه وأزال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين . والثالث : المراد بهذا الختم الاماتة أى يميت قلوبكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من إله غير الله) «من» رفع بالابتداء وخبره «إله» و«غير» صفة له وقوله (يأتيكم به) هذه الهاء تعود على معنى الفعل . والتقدير : من إله غير الله يأتيكم بما أخذ منكم

قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ «٤٧»

﴿المسألة الرابعة﴾ روى عن نافع (به انظر) بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ (فخسفنا به وبداره الأرض) لحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار (به انظر) والباقون بكسر الهاء. وقرأ حمزة والكسائى (يصدفون) باشمام الزاى. والباقون بالصاد أى يعرضون عنه. يقال: صدف عنه أى أعرض والمراد من تصريف الآيات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله فى الايصال الى المطلوب. فذكر تعالى أن مع هذه المبالغة فى التفهيم والتقرير والايضاح والكشف، انظر يا محمد أنهم كيف يصدفون ويعرضون.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الكعبى: دلت هذه الآية على أنه تعالى مكنهم من الفهم، ولم يخلق فيهم الاعراض والصد. ولوكان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى. واحتج أصحابنا بعين هذه الآية. وقالوا: أنه تعالى بين أنه بالغ فى اظهار هذه الدلالة وفى تقريرها وتنقيحها وإزالة جهات الشبهات عنها، ثم أنهم مع هده المبالغة القاطعة للعذر مازادوا إلا تماديا فى الكفر والغى والعناد، وذلك يدل على أن الهدى والضلال لايحصلان إلابهداية الله وإلاباضلاله. فثبت أن هذه الآية دلالتها على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون﴾

اعلم أن الدليل المتقدم كان مختصا بأخذ السمع والبصر والقلب. وهذا عام فى جميع أنواع العذاب، والمعنى: أنه لادافع لنوع من أنواع العذاب إلا الله سبحانه، ولامحصل لخير من الخيرات إلا الله سبحانه، فوجب أن يكون هو المعبود بجميع أنواع العبادات لا غيره.

فان قيل: ما المراد بقوله (بغتة أو جهرة) قلنا العذاب الذى يجيئهم إما أن يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب. أو مع سبق هذه العلامة. فالأول: هو البغتة. والثانى: هو الجهرة. والأول سماه الله تعالى بالبغتة، لأنه فاجأهم بها وسمى الثانى جهرة، لأن نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو أمكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه.

وعن الحسن أنه قال (بغتة أو جهرة) معناه ليلا أو نهارا. وقال القاضى: يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لأنه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته، لم يكن بغتة. ولو

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٤٨» وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ «٤٩»

جاءهم نهارا وهم لايشعرون بمقدمته لم يكن جهرة . فاما إذا حملناه على الوجه الذى تقدم ذكره ، استقام الكلام .

فان قيل : فما المراد بقوله (هل يهلك إلا القوم الظالمون) مع علمكم بأن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز .

قلنا : إن الهلاك وان عم الابرار والاشرار فى الظاهر ، إلا أن الهلاك فى الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين ، لأن الأخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم أنواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى ، فذاك وان كان بلاء فى الظاهر ، إلا أنه يوجب سعادات عظيمة ؟

أما الظالمون . فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا ، فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين . وذلك تنبيه على أن المؤمن التقى النقى هو السعيد ، سواء كان فى البلاء أو فى الآلاء والنعماء . وأن الفاسق الكافر هو الشقى ، كيف دارت قضيته واختلفت أحواله ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم أنهم قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) وذكر الله تعالى فى جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة . ثم ذكر هذه الآية . والمقصود منها أن الأنبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين . ولا قدرة لهم على اظهار الآيات وانزال المعجزات ، بل ذاك مفوض الى مشيئة الله تعالى وكلمته وحكمته .فقال (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين) مبشرين بالثواب على الطاعات ، ومنذرين بالعقاب على المعاصى ، فمن قبل قولهم وأتى بالايمان الذى هو عمل القلب . والاصلاح الذى هو عمل الجسد (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب) ومعنى المس فى اللغة التقاء الشيئين من غير فصل . قال القاضى : إنه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين ، وهذا يقتضى أن يكون كل فاسق كذلك ، فيقال له هذا

قُلْ لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَائِنُ اللهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ «٥٠»

معارض بما أنه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على أن من لم يكن مكذباً بآيات الله أن لا يلحقه الوعيد أصلا . وأيضا فهذا يقتضى كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ؟ أن فسق من عرف الله وأقر بالتوحيد والنبوة والمعاد ، مساو لفسق من أنكر هذه الأشياء؟ والله أعلم

قوله تعالى ﴿قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك ان أتبع إلا ما يوحى إلى قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا من بقية الكلام على قوله (لو لا أنزل عليه آية من ربه) فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام ، انما بعثت مبشرا ومنذرا ، وليس لى أن أتحكم على الله تعالى وأمره الله تعالى ان ينفى عن نفسه أمورا ثلاثة ، أولها قوله (لا أقول لكم عندى خزائن الله) فاعلم ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله ، فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ، ويفتح علينا أبواب سعادتها . فقال تعالى قل لهم إنى لا أقول لكم عندى خزائن الله ، فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدى . والخزائن جمع خزانة ، وهو اسم للمكان الذى يخزن فيه الشىء . وخزن الشىء احرازه ، بحيث لا تناله الايدى . وثانيها قوله (ولا أعلم الغيب) ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع فى المستقبل من المصالح والمضار ، حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ، ولدفع تلك المضار . فقال تعالى (قل انى لا أعلم العيب) فكيف تطلبون منى هذه المطالب ؟

والحاصل انهم كانوا فى المقام الأول . يطلبون منه الأموال الكثيرة والخيرات الواسعة . وفى المقام الثانى كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ، ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب إلى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد . وثالثها قوله (ولا أقول لكم انى ملك) ومعناه ان القوم كانوا يقولون (مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) ويتزوج ويخالط الناس . فقال تعالى : قل لهم انى لست من الملائكة .

واعلم ان الناس اختلفوا فى انه ماالفائدة فى ذكر نفى هذه الأحوال الثلاثة ؟

﴿فالقول الأول﴾ ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله . والخضوع له والاعتراف بعبوديته ، حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى فى المسيح عليه السلام .

﴿والقول الثانى﴾ ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية ، كقولهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجرلنا من الأرض ينبوعا) إلى آخر الآية فقال تعالى فى آخر الآية (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا ؟ يعنى لا أدعى إلا الرسالة والنبوة . وأما هذه الأمور التى طلبتموها ، فلا يمكن تحصيلها إلا بقدرة الله ، فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التى طلبوها منه .

﴿والقول الثالث﴾ ان المراد من قوله (لاأقول لكم عندى خزائن الله) معناه انى لا أدعى كونى موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى . وقوله (ولا أعلم الغيب) أى ولا أدعى كونى موصوفا بعلم الله تعالى . وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعى الالهية .

ثم قال ﴿ولا أقول لكم إنى ملك﴾ وذلك لأنه ليس بعد الالهية درجة أعلى حالا من الملائكة ، فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا أدعى الالهية . ولا أدعى الملكية . ولكنى أدعى الرسالة . وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر ، فكيف أطبقتم على استنكار قولى ودفع دعواى ؟

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : الآية دالة على ان الملك أفضل من الأنبياء ، لأن معنى الكلام لا أدعى منزلة فوق منزلتى . ولولا ان الملك أفضل والا لم يصح ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نفى طريقة التواضع ؛ فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك أفضل . وان كان المراد نفى قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة ، لم يدل على كونهم أفضل .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ان أتبع إلا مايوحى إلى) ظاهره يدل على انه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكمين .

الحكم الاول

ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه فى شىء من الأحكام وأنه ماكان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . ويتأكد هذا بقوله (وماينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى)

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «٥١»

الحكم الثانى

ان نفاة القياس . قالوا : ثبت بهذا النص : انه عليه السلام ماكان يعمل إلا بالوحى النازل عليه فوجب أن لايجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحى النازل عليه ، لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفى جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وذلك لأن العمل بغير الوحى يجرى مجرى عمل الأعمى . والعمل بمقتضى نزول الوحى يجرى مجرى عمل البصير

ثم قال ﴿أفلا تتفكرون﴾ والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين . وان لايكون غافلا عن معرفته ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين ، أمر الرسول فى هذه الآية بالانذار فقال (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الانذار» الاعلام بموضع المخافة وقوله «به» قال ابن عباس والزجاج، بالقرآن . والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية (إن أتبع إلا مايوحى إلى) وقال الضحاك (وانذر به) أى بالله ،والأول أولى ، لأن الانذار والتخويف إنما يقع بالقول وبالكلام لابذات الله تعالى

وأما قوله ﴿الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم﴾ ففيه أقوال : الأول : انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة . وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ،ويقع فى قلبه انه ربما كان الذى يقوله محمد حقا ، فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ، لايجوز حمله على المؤمنين . لأن المؤمنين يعلمون انهم يحشرون إلى ربهم ، والعلم خلاف الخوف والظن . ولقائل أن يقول : انه لايمتنع أن يدخل فيه المؤمنون ، لأنهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذى يخاف منه ، لتجويزهم أن يموت أحدهم على الايمان ، والعمل الصالح . وتجويز أن لايموتوا على هذه الحالة ، فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر ، بسبب انهم

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ

كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه

﴿والقول الثانى﴾ ان المراد منه المؤمنون . لأنهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة . فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم

﴿والقول الثالث﴾ انه يتناول الكل لأنه لاعاقل إلا وهو يخاف الحشر، سواء قطع بحصوله أو كان شاكا فيه . لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة . فكان هذا الخوف قائما فى حق الكل. ولأنه عليه السلام كان مبعوثا إلى الكل، وكان مأمورا بالتبليغ إلى الكل، وخص فى هذه الآية الذين يخافون الحشر، لأن انتفاعهم بذلك الانذار أكمل، بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد .

﴿المسألة الثانية﴾ المجسمة تمسكوا بقوله تعالى (أن يحشروا إلى ربهم) وهذا يقتضى كون الله تعالى مختصا بمكان وجهة . لأن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية .

والجواب : المراد إلى المكان الذى جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) قال الزجاج : موضع «ليس» نصب على الحال كأنه قيل : متخلين من ولى ولاشفيع، والعامل فيه يخافون . ثم ههنا بحث : وذلك لأنه إن كان المراد من (الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم) الكفار، فالكلام ظاهر، لأنهم ليس لهم عند الله شفعاء، وذلك لأن اليهود والنصارى كانوا يقولون : (نحن أبناء الله وأحباؤه) والله كذبهم فيه وذكر أيضاً فى آية أخرى فقال (ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع) وقال أيضاً (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وان كان المراد المسلمين، فنقول : قوله (ليس لهم من دونه ولى ولاشفيع) لا ينافى مذهبنا فى إثبات الشفاعة للمؤمنين . لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين، إنما تكون باذن الله تعالى لقوله (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله، كانت فى الحقيقة من الله تعالى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لعلهم يتقون) قال ابن عباس : معناه وأنذرهم لكى يخافوا فى الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصى . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار التقوى والطاعة، والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا .

أما قوله تعالى ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ما عليك من

حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ «٥٢»

حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ﴾
ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال : مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين ، فقالوا: يا محمد أرضيت بهؤلاء عن قومك ؟ أفنحن نكون تبعا لهؤلاء؟ اطردهم عن نفسك ، فلعلك إن طردتهم اتبعناك ، فقال عليه السلام «ما أنا بطارد المؤمنين» فقالوا فأقمهم عنا إذا جئنا ، فاذا أقمنا فأقعدهم معك إن شئت ، فقال «نعم» طمعا فى إيمانهم وروى أن عمر قال له : لو فعلت حتى ننظر إلى ماذا يصيرون . ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام : أكتب لنا بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلى ليكتب فنزلت هذه الآية ، فرمى الصحيفة ، واعتذر عمر عن مقالته ، فقال سلمان وخباب: فينا نزلت ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته ، وكان يقوم عنا إذا أراد القيام ، فنزل قوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) فترك القيام عنا إلى أن نقوم عنه . وقال «الحمد لله الذى لم يمتنى حتى أمرنى أن أصبر نفسى مع قوم من أمتى معكم المحيا ومعكم الممات»

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الطاعنون فى عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد ، فكان ذلك الطرد ذنبا . والثانى : أنه تعالى قال (فتطردهم فتكون من الظالمين) وقد ثبت أنه طردهم ، فيلزم أن يقال : أنه كان من الظالمين . والثالث : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (وما أنا بطارد الذين آمنوا) ثم أنه تعالى أمر محمدا عليه السلام بمتابعة الأنبياء عليهم السلام فى جميع الأعمال الحسنة ، حيث قال (أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) فبهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم ، فلما طردهم كان ذلك ذنبا . والرابع : أنه تعالى ذكر هذه الآية فى سورة الكهف ، فزاد فيها فقال (تريد زينة الحياة الدنيا) ثم أنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا فى آية أخرى فقال (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا) فلما نهى عن الالتفات إلى زينة الدنيا ، ثم

ذكر فى تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنبا . الخامس : نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هـذه الواقعة فكان عليه السلام يقول «مرحباً بمن عاتبنى ربى فيهم» أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل أيضاً على الذنب .

والجواب عن الأول : أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم . وإنما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذى كان يحضر فيه أكابر قريش . فكان غرضه منه التلطف فى إدخالهم فى الاسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هـذه المعاملة أمر مهم فى الدنيا وفى الدين ، وهؤلاء الكفار فانه يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى. فأقصى ما يقال إن هذا الاجتهاد وقع خطأ إلا أن الخطأ فى الاجتهاد مغفور . وأما قوله ثانيا . إن طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين .

فجوابه : أن الظلم عبارة عن وضع الشىء فى غير موضعه ، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلما ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجبات. وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى، والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر (بالغدوة والعشى) بالواو وضم الغين وفى سورة الكهف مثله والباقون بالألف وفتح الغين. قال أبو على الفارسى الوجه قراءة العامة بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بادخال لام التعريف عليها. فأما (غدوة) فمعرفة وهو علم صيغ له، وإذا كان كذلك ، فوجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه ، كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف . وكتبة هذه الكلمة بالواو فى المصحف لا تدل على قولهم : ألا ترى أنهم كتبوا «الصلوة» بالواو وهى ألف فكذا ههنا. قال سيبويه «غدوة وبكرة» جعل كل واحد منهما اسماً للجنس كما جعلوا أم حبين اسما لدابة معروفة. قال . وزعم يونس عن أبى عمرو أنك إذا قلت لقيته يوما من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون . فهذه الأشياء تقوى قراءة العامة ، وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيبويه قال زعم الخليل أنه يجوز أن يقال أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلهما بمنزلة ضحوة، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (يدعون ربهم بالغداة والعشى) قولان : الأول : أن المراد من الدعاء الصلاة. يعنى يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة، وهى صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد . وقيل : المراد من الغداة والعشى طرفا النهار ، وذكر هذين القسمين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس .

﴿والقول الثانى﴾ المراد من الدعاء الذكر قال إبراهيم . الدعاء ههنا هو الذكر . والمعنى يذكرون ربهم طرفى النهار.

﴿المسألة الخامسة﴾ الجسمة تمسكوا فى اثبات الأعضاء لله تعالى بقوله (يريدون وجهه) وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله (ويبقى وجه ربك)

وجوابه أن قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ يقتضى الوحدانية التامة ، وذلك ينافى التركيب من الأعضاء والأجزاء ،فثبت أنه لا بد من التأويل ، وهو من وجهين : الأول : قوله (يريدون وجهه) المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم ،كما يقال هذا وجه الرأى وهذا وجه الدليل ،والثانى: ان من أحب ذاتا أحب ان يرى وجهه ، فرؤية الوجه من لوازم المحبة . فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا . وتمام هذا الكلام تقدم فى قوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)

ثم قال تعالى ﴿ ما عليك من حسابهم من شىء وما من حسابك عليهم من شىء﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله «حسابهم» وفى قوله «عليهم» إلى ماذا يعود؟

﴿والقول الأول﴾ انه عائد إلى المشركين ، والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شىء . ولا حسابك على المشركين . وانما الله هو الذى يدبر عبيده كما شاء وأراد . والغرض من هذا الكلام أن النبى صلى الله عليه وسلم يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار ، فلعلهم يدخلون فى الاسلام ويتخلصون من عقاب الكفر ، فقال تعالى لا تكن فى قيد انهم يتقون الكفر ام لا فان الله تعالى هو الهادى والمدبر

﴿القول الثانى﴾ ان الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى ، وهم الفقراء ،وذلك أشبه بالظاهر . والدليل عليه أن الكناية فى قوله (فتطردهم فتكون من الظالمين) عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء ، فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة اليهم ، وعلى هذا التقدير فذكروا فى قوله (ما عليك من حسابهم من شىء) قولين : أحدهما : أن الكفار طعنوا فى ايمان أولئك الفقراء . وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب مأكولا وملبوسا عندك ، والا فهم فارغون عن دينك ، فقال الله تعالى ان كان الأمر كما يقولون ، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر . وان كان لهم باطن غير مرضى عند الله ، فحسابهم عليه لازم لهم ، لا يتعدى اليك ، كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم ، كقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

فان قيل : أما كفى قوله (ما عليك من حسابهم من شىء) حتى ضم اليه قوله (وما من حسابك عليهم من شىء)

وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ «٥٣»

قلنا : جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة قصد بهما معنى واحد وهو المعنى فى قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا ، كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه

﴿القول الثانى﴾ ما عليك من حساب رزقهم من شىء فتملهم وتطردهم ، ولا حساب رزقك عليهم ، وانما الرازق لهم ولك هو الله تعالى ، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم

واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون)؟ فأجابهم نوح عليه السلام و (قال وما علمى بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على ربى لو تشعرون) وعنوا بقولهم (الأرذلون) الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة ، فكذلك ههنا . وقوله (فتطردهم) جواب النفى ومعناه ، ما عليك من حسابهم من شىء فتطردهم ، بمعنى انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لأجل ذلك الحساب تطردهم ، وقوله (فتكون من الظالمين) يجوز أن يكون عطفا على قوله (فتطردهم) على وجه التسبب لأن كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له . وأما قوله (فتكون من الظالمين) ففيه قولان : الأول (فتكون من الظالمين) لنفسك بهذا الطرد : الثانى: أن تكون من الظالمين لهم . لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية ان كل واحد مبتلى بصاحبه ، فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين فى الاسلام مسارعين إلى قبوله فقالوا : لو دخلنا فى الاسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية، فكان ذلك يشق عليهم . ونظيره قوله تعالى (أألقى الذكر عليه من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار فى الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة ، فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا فى هذه الشدة والضيق والقلة

فقال تعالى ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدما عليه فى المناصب الدينية . والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدما عليه فى المناصب الدنيوية ، فكانوا يقولون أهذا هو الذى فضله الله علينا ، وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه ، إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا أو بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة ، فكانوا صابرين فى وقت البلاء ، شاكرين فى وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله تعالى فى حقهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين)

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية فى مسألة خلق الأفعال من وجهين : الأول : أن قوله (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) تصريح بأن القاء تلك الفتنة من الله تعالى ، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله فى أن جعل أولئك الفقراء رؤساء فى الدين . والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر . والثانى : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أهؤلاء منالله عليهم من بيننا) والمراد من قوله (من الله عليهم) هو أنه من عليهم بالايمان بالله ومتابعة الرسول ، وذلك يدل على أن هذه المعانى انما تحصل من الله تعالى لأنه لوكان الموجد للايمان هو العبد ، فالله ما من عليه بهذا الايمان ، بل العبد هو الذى من على نفسه بهذا الايمان ، فصارت هذه الآية دليلا على قولنا فى هذه المسألة من هذين الوجهين : أجاب الجبائى عنه ، بأن الفتنة فى التكليف ما يوجب التشديد ، وانما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء ؟ أى ليقول بعضهم لبعض استفهاما لإنكارا (أهؤلاء منالله عليهم من بيننا) بالايمان ؟ وأجاب الكعبى عنه بأن قال (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) ليصبروا أو ليشكروا ، فكان عاقبة أمرهم أن قالوا (أهؤلاء منالله عليهم من بيننا) على ميثاق قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر من غير دليل . لاسيما والدليل العقلى قائم على صحة هذا الظاهر ، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الأنفة ، والأنفة توجب العصيان والاصرار على الكفر ، وموجب الموجب موجب ، كان الالزام واردا . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه : الأول : أن الغنى والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا فى قصة نوح عليه السلام ، وكما قال فى قصة قوم صالح (قال الذين استكبروا للذين استضعفوا إنا بالذى آمنتم به كافرون) والثانى : ابتلاء الشريف بالوضيع . والثالث : ابتلاء الذكى بالأبله . وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ، ولا تجتمع فى

انسان واحد البتة ، بل هى موزعة على الخلق . وصفات الكمال محبوبة لذاتها ، فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال .

فأما من عرف سر الله تعالى فى القضاء والقدر رضى بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق ، وعاش عيشا طيبا فى الدنيا والآخرة . والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال هشام بن الحكم : انه تعالى لايعلم الجزئيات إلا عند حدوثها ، واحتج بهذه الآيه . لأن الافتتان هو الاختبار والامتحان ، وذلك لايصح إلا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة .

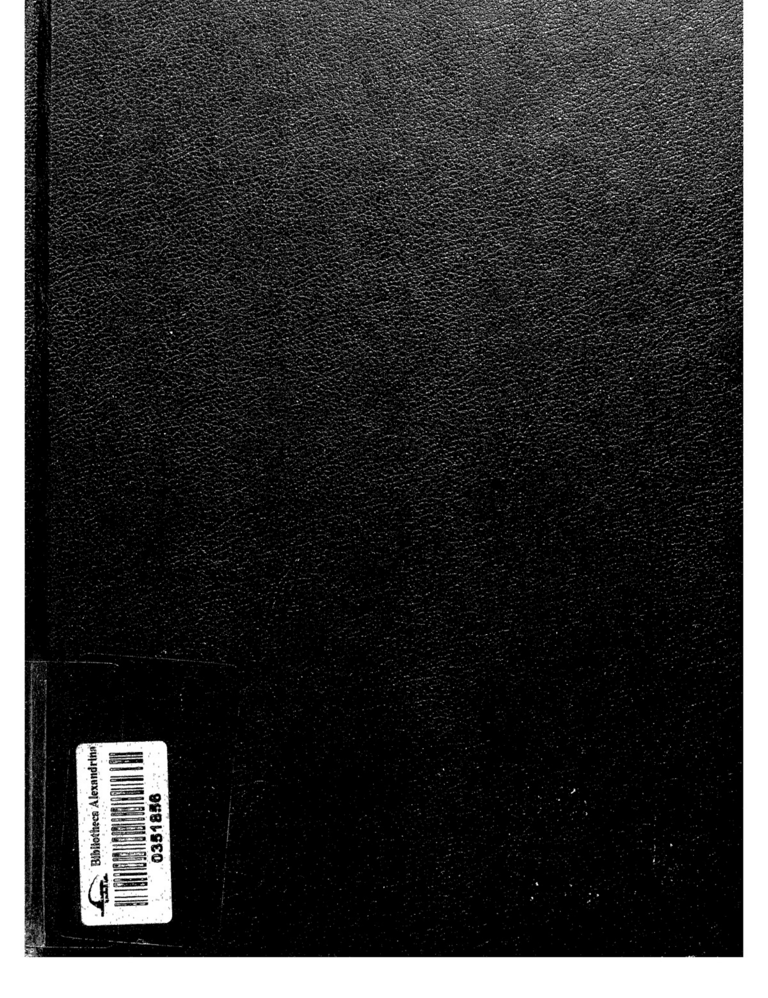
تم الجزء الثانى عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا﴾ من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الثانى عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى

تم الفهرس


Bibliotheca Alexandrina
0351856